

الطبعة
الثانية

رشيد الخيَّون

بَعْدَ إِذْنِ الْمُفْقِيهِ

الحَرَامُ وَالْحَلَالُ فِي أَمْرِ النِّسَاءِ
وَالطُّفُولَةِ وَالْكِتَابَةِ وَالطَّعَامِ

فكر الجديد

15-06-2017



فكر الجديد

بَعْدُ إِذْنِ الصَّغِيهِ

الحَرَامُ وَالْحَلَالُ فِي أَمْرِ النِّسَاءِ وَالطُّفُولَةِ وَالْكِتَابَةِ وَالطَّعَامِ

الكتاب: بعد إذن الفقيه

المؤلف: رشيد الخيون

التصنيف: فقه ومجتمع

الناشر: مدارك إبداع، نشر، ترجمة وتعرية

الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2011

الطبعة الثانية: يونيو (حزيران) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-12-2

الكتاب متوفر على الإنترنت:

مكتبة نيل وفرات. كوم

www.nwf.com

مدارك Madarek  مدارك
Creating, Publishing, Translating & Archiving ————— إبداع، نشر، ترجمة وتعرية

Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074

Gharios Center, Fom Elchebbak, Beirut - Lebanon

www.mdrek.com - read@mdrek.com

P. O. Box: 50074 Fom Elchebbak - Lebanon

سنتر غاريوس، الطابق الرابع، فوم الشباك، بيروت - لبنان

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمدارك.
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق
استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال. دون إذن خطي من مدارك.

رشيد الخيَّون

بَعْدِ إِذْنِ الْفَقِيهِ

الحَرَامُ وَالْحَلَالُ فِي أَمْرِ النِّسَاءِ وَالطُّفُولَةِ وَالْكِتَابَةِ وَالطَّعَامِ

عن بعض الأئمة قال الحسين بن عليّ (قتل ٦١هـ):
«يا مُلَمَّاءِ السُّوءِ جَلَسْتُمْ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ،
فَلَا أَنْتُمْ تَعْمَلُونَ فَتَسْتَوْجِبُونَ الْجَنَّةَ،
وَلَا تَرَكْتُمْ غَيْرَكُمْ يَجُوزُكُمْ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ»

(إخوان الصفا، رسالة العقائد 4 ص 97)

خطبة الكتاب

هذا الكتاب أسميته «بعد إذن الفقيه»، لأنني لست فقيهاً، وسيقولها الغاضبون مما كتبتُ، لا حق لك في طرق شأن لا يعنك، فالفقيه غدا الواسطة ما بين العبد وربّه. لكن أقول: لي الحق، مثلما هو للفقيه، بالمجادلة في ما يمس المجتمع والحياة، من قضايا باتت خطرة، يجري التعامل بها بجمود الدهر، وكأنه توقف عن الجريان، مع أن كلَّ شيء يتحرك حولنا، وينطلق نحو الأمام، فليأذن لنا فقهاء العصر بالتعبير عمّا نظفه لا يتوافق مع روح العصر. ومثلما نرى، ما هيمنت قوى دينية سياسية على مفاصل المجامع أو السُّلطة إلا ووجهت قوانينها وسياتها إلى النساء.

بينما معاملة النساء تعدُّ مقياساً لتقدم وتأخر المجتمعات، فبتعليمهنّ وتحررهنّ من وطأة التشريعات والقوانين العنصرية، ضد جنسهنّ، يُقاسُ تحضُّر المجتمع. وأظن أن ما يجري بخصوص ذلك هو القاصِل، فمهما تحدثنا عن الشُّرائع السمحاء الصالحة لكلِّ مكان وزمان، يبقى ما شُرِعَ في معاملة النساء هو المؤشِّر على سماحة أو ضيق تلك الشُّرائع.

إن أي قانون يميز المرأة عن الرجل في الحقوق الطبيعية والمكتسبة يعيق تقدم المجتمع. وإذا ما بُحث في جذوره ودوافعه سيظهر التمييز المنصري الذكوري وراءه. ومن الفداحة أن تستمر تلك التشريعات، وكأن الزمان كلّه القرن السابع الميلادي وما قبل الهجرة، وأن المكان كلّه الجزيرة العربية، أو ما ورد في الكتب المقدسة بهذا الشأن.

شملت المرأة الأقدمين فراحوا مصنفين في أحكامها وجمالها وآدابها. فمن الكتب الفقهية المتقدمة «أحكام النساء» لأحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، اعتبر المرأة عورة من الهامة إلى القدم. وابن الجوزي في «أحكام النساء» حمل المرأة كل سوء يحدث للرجل، وحرص على منعها الخروج من الدار، وأجاز ختانها لما يتعلق بالتخفيف من الشهوة ومنع السحاق بين النساء.

ومن كتب الفقه المتأخرة «أحكام المرأة في الفقه الإسلامي» لأحمد الحجي الكردي، إلا أن الكردي يعلن ميله لأبناء جنسه بداية من غلاف كتابه، فقد نقش عليه: «وَلَمْ يَكُنْ لِرَجُلٍ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَرْءِ وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ»⁽¹⁾.

كان أبرز الكتب والرسائل في نساء النخبة: زوجات وجوار من أمهات الأولاد، والمحظيات من القيان: «أمهات الحلفاء»

(1) سورة البقرة، الآية: 228.

لابن حزم الظاهري (ت 456 هـ)، «جهات الخلفاء من الحرائر والإماء» لابن الشّاعبي الشّافعي (ت 674 هـ)، «أخبار النّساء» استل من «المقد الفريد» لابن عبد ربه (ت 327 هـ)، «الإماء الشّواعر» ربما استله النساخون من «أغاني» أبي الفرج الأصفهاني (ت 356 هـ)، فلا نجد سبباً إلى تأليفه. وأخبارهنّ قد وردت في كتاب «الأغاني الكبير»، رغم أنه حُقق أكثر من مرة.

يمكن أن تستل كتب أخر خاصة بالمغنيات والجواري والشّواعر من كتب الجاحظ (له رسالة في الجواري والفلمان وأخرى في القيان) و«العشق والنّساء»، ومن كتب أبي حيان التّوحيدي، والتّويزي، والعماد الأصفهاني وغيرهم. واختصت كتب العشق والباه الكثيرة بقلب المرأة وجسدها، مِنها المفصّوحة مثل «نواظر الأيك في أنواع التّيك» للمفسر جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، ومنها الشّاعرية مثل «طوق الحمامة» لابن حزم، وفي الفتيّن تظهر بلاغة النّساء شعراً ونثراً.

ولربما أول من خص سير النّساء بترجمات وافية كاتب الواقدي ابن سعد (ت 230 هـ) في «الطبقات الكبرى»، ترجم لنبساء الرّسول ونساء الخلفاء والصحابيات المهاجرات والأنصاريات. شغلت سيرهنّ الجزء الثامن من الكتاب. لا نعلم هل رتب ابن سعد كتابه بهذه الطّريقة بنفسه أم رتب في ما بعد؟

أي أن يكون للنساء جزء خاص بهنّ! بعده اهتم ابن الجوزي (ت 597 هـ) ضمن موسوعته «صفوة الصفوة» في سير الزاهدات والمتصوفات، بينهنّ أحوات المتصوف بشر الحافي.

أم ثقافة النساء فكانت عين اهتمام كاتب «بلاغات النساء» ابن طيمور (ت 280 هـ)، تضمن جمهرة كبيرة من أدب نساء العامة والخاصة، كنماذج من خطبهنّ وشعرهنّ وطرائقهنّ. أما الخطيب البغدادي الشافعي (ت 463 هـ) فلم يشأ أن يترجم لبنات بغداد في كتابه «تاريخ بغداد» على الرغم من كثرة الزاهدات والفتيات وربات القصور. إلا أن الذين ذبلوا الكتاب تدهلوا تحسّس البغدادي من النساء فترجموا لأكثر من ستين بغدادية، وهم: امن النحار، والدمياطي، والديبتي.

تأخرت المرأة، رغم ولوجها في الشّأن الثقافي، من الانكشاف إلى تاريخ بنات حنسها، فلعلّ زينب فور العاملي (ت 1914) كانت أول من صنمت في طبقات النساء «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور» ولم يتسع كتابها للنساء العربيات وحسب، بل ترجمت لشهيرات العالم. تبعته نظيرة زين الدين (ت 1976) بتأليف «السّفور والحجاب» (1928) ثم محاجة من رد عليها في كتاب «الفتاة والشيوخ» (1929). إلا أن موسوعة عمر رض كحالة «أعلام النساء» تبقى الأوسع. وربما كان هذا الكتاب حافظ

فَوَيْلٌ لِلنَّسَاءِ [النساء: 2]. ومع أن الزواج بأكثر من امرأة هو غير مريض للنساء، وفي عصر عملهن ومشاركتهن في الاقتصاد وإدارة المجتمع، وإن حصل فهو بحكم الكراهة وبحجة التشريع، إلا أنه أخذ يتفشى بعد التحايل على النصين الواردين أعلاه، وبالإسراع في إلغاء القوانين المدنية، التي تضع له شروطاً عسيرة.

حصل مثل هذا بجمهورية اليمن الديمقراطية، بعد إلغاء قوانين الدولة، أو الدولة بالكامل إثر قيام الوحدة، وإحلال تشريعات الشمال على الجنوب. فالمادة (12) من قانون الأحوال الشخصية اليمني، بعد الوحدة (22 مايو 1990) تقول: «يجوز الزواج في حدود أربع نسوة إلا إذا خيف عدم العدل».

تأتي عبارة إذا خيف عدم العدل تتعلق بمزاج الرجل، من دون مراعاة النص القرآني: ﴿وَلَوْ كُنْتَ تَعْطِيقُونَ أَنْ تَقُولُوا يَنْ الْيَسَاءِ لَوَ حَرَضْتُمْ﴾ ولا النص المتعلق بأموال اليتامى. أما كيف يحصل الزواج فالفقرة (د) من المادة تقول: «أن تُخبر الزوجة بأن زوجها يرغب في الزواج عليها» بانتظار موافقتها، وبطبيعة الحال إذا لم توافق ستطلق أو تهمس تأسراً.

أخذ يجري هذا بعد مايو (أيار) 1990 بـعدن، وحتى أعضاء من الحزب الاشتراكي، وهم الذين سنوا تلك القوانين الحضارية للمرأة أخذوا يتزوجون على زوجاتهم وكأنهم كانوا ينتظرون تلك المصلحة بينما كان لعدن، عاصمة اليمن الديمقراطية السابقة،

بمعد إدين لمغنيه

قدون في الأحوال الشخصية منذ ثلاثينيات القرن الماضي وأخذ بتحديد سن الزواج ومنح للمرأة حق لطلاق، وهو لم يتمكن من خرق التشريع الديني في أمر مدد الزوجات، لكن هناك مطالبات كانت جارية⁽¹⁾.

جرى الحال نفسه بالعراق حيث تم التجاوز على قانون الأحوال الشخصية (188 لعام 1959)، وفتح الباب على مصراعيه لفصـب حقوق المرأة، بعد أن حولت القضايا الشخصية بموجب المادة (39) من الدستور العراقي الدائم 2005 إلى فقهاء المذاهب، ومعلوم أن ذلك القانون قد وحد البلاد في تشريع مدني مستقل من الأفضل لدى المذاهب الفقهية، وكأن أحزاب وجماعات الإسلام السياسي التي وعدت ببناء مجتمع متحضر وعارضت النظام السابق لتحقيق هذا المطلب، كانت تنتظر الفرصة أيضاً للانقصاص على مدرسة حصارية هي سن قانون الأحوال الشخصية).

الفصول الخمسة الأولى من الكتاب كانت خاصة بأحكام، وأحوال النساء، وما يتعلق بهن، وبتاريخ سطوتهن المستورة خلال الدولة العباسية، والفصول هي: أحكام النساء، والحجاب والسفور، ومصافحة المرأة وربات القصور. ويمدها يأتي ما يخص حكم

(1) العلي، أوصاع المرأة اليمنية في ظل الإدارة البريطانية لعـد 1937 - 1967، ص 213 وما بعدها

العشق، وهو أيضاً من متعلقات النساء، وفصل أحكام الطفولة، لدى الفقهاء والمتكلمين.

أما الفصل الخاص بعرائس الموت، وكيف ارتكبت الشنائع بتزويج الصِّغيرات، مما أدى إلى تمزيق الجهاز التَّناسلي لطفلة يمنية، وأخرى توفيت لعدم تحملها جهد الولادة، وما اصطلح عليه بتفخيذ الرُّضِيعَة، مثمًا جاء في كتب معظم الفقهاء المعاصرين، وهو ما شرق وغرب الحديث حولها، ومُنَّه للاستنكار البريء وحماية الطُّفولة، ومُنَّه لأغراض طائفية وُجَّه ضد الشيعة الإمامية، من دون لتمييز بين فقهاء المذهب، وهذا هو دأب التعميم وعدم فهم الية الفقيه في إطلاقه للرأي كإجابة على سؤال يُقَدَّم إليه، إن كان بريئاً أو مفضراً. لم نبحث في هذه القضية لتشويه سمعة أو موقف مسبق ضد فقيه معين، إنما لأن الحديث كثر وتعدد، ولا بد من التوضيح، بل والصَّرخة ضده، فالنقليد الدِّيني يهيمن على طبقات واسعة من المجتمع، وما يقوله الفقيه يؤخذ كأمر مقدس، في السياسة والدين.

يقف الكتاب على قضية هامة لها أبعاد اجتماعية قبل الدينية، ألا وهو حكم الأطعمة، وأراها اليوم، كلما تجذر التشدد الإسلامي ومد سلطوته في المجتمعات، تبرز قضية التنجيس عبر الطعام، وتأتي اللحوم في مقدمتها.

حاول الكتاب معالجة قضية مهمة من القضايا، التي فعلها فعل المشرقة ولكنها لا تجد إدانة فقهية، لذا توجه المؤلف إلى عدد

بمدِ إِدْنِ العَفْيه

من فقهاء الذين مستفسراً عن حكم سرقة الحروف، أي جهد الآخرين الثقافي والأدبي، وهو ما اتفق عليه بتسمية: السرقة الأدبية.

جاء اكتاب زاخراً بالمادة الثرائية الروائية، مِنها الشاهد، كـمقولة أو بيت شعر ومِنها المادة عن حدث ما زال قائماً توجهه النساء، وكأن الزمن توقف عن الجريان، وما يواجهه وأهل الأديان الأخر هي أمر لمعاشرة التي قد تلتفيها الخصومة حول المباح واللامباح من الأطعمة، فكل دين طعامه طاهر بينما أطعمة الآخرين نجسة في عرفه، والمعني ليس الطعام بذاته إنما الخط من الإنسان الآخر.

حاولت قدر الإمكان ألا أترك قضية بلا شاهد تُراثي. بل جعلت الشواهد هي التي تتحدث عن المقارقات في المباحات واللامباحات، وفي المقدمة شؤون النساء في الزواج وحققهن في الميراث كما في إباحة أو تحريم مصافحتهن، وما ذهبنا إليه أن في المصافحة، بين الرجل والمرأة، يتحقق شيء من المساواة، وهذا ما لا يريده أرباب التمييز بالدرجات. ولنا بأبي حيان التوحيدي (ت 414 هـ) تجربة وخبرة، قال: «إن الاشباع في الزوايا أشفى للقليل، والشرح للحال أبلغ إلى الغاية، وأظفر بالمراد وأجرى على العادة»⁽¹⁾.

(1) التوحيدي، الامتاع والمؤانسة 1 ص 10.

أقول: للزَّمن فعله، والعقول لم تعد مستسلمة إلى هذا الحد. إن تدخل الفقيه في الصَّغيرة والكبيرة، لدى المذاهب كافة، يُعطل النفس ويشل التفكير، فهو يمتلئ في المصاحبة وفي دخول الحمام والحروح منه وفي كيفية تناول الطَّعام، ثم تراه يدخل مع الزَّوجين إلى الفراش، يضع ضوابطه وشروطه في مداعبه الزَّجل لزوجته عندما يفتي الفقيه قائلًا: ليس للمرأة «استدخال ذكر زوجها وهو نائم بلا إذنه ولها لمسه وتقبيبه بشهوة. لأن الزَّوج يملك العقد...». أو جواز تقبيل فرج المرأة قبل الجماع لا بعده⁽¹⁾، وقس على مثل هذه المتوى الكثير الكثير من نفاول الخصوصيات.

(1) المرادوي، لأنصاف في معرفة الرَّااج من الخلاف 8 ص 32 - 33

الباب الأول

الفصل الأول: النساء الشرائع والأحكام

الفصل الثاني: المرأة العراقية قانون الأحوال الشخصية

الفصل الثالث: السفور والحجاب

الفصل الرابع: مصافحه النساء

الفصل الخامس: ربات القصور

الفصل السادس: أحكام العشق

الفصل الأول

النساء

الشرائع والأحكام

«مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلاَ خَطِيئَةٍ
فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَنْ يَرْمِيهَا بِحَجَرٍ»

عيسى بن مريم

ما إن يصدر قانون لتنظيم لأحوال الشَّخصية في بلد مسلم إلا وتسرع إلى الذَّهن معاملة النِّساء، ما لهنَّ وما عليهنَّ في أحكام الشَّريعة، كالزَّواج والطلاق والإرث وما شابه ذلك، ولتعدد المذاهب، واختلاف الفقهاء في داخل المذهب الواحد، فإن هذه الأحكام إذا لم تتوحد تقود إلى تشتت المجتمع، وتعمق الطائفية، وخصوصاً في البلدان المكتنزة بالطوائف والمذاهب مثل العراق ولبنان وسوريا مثلاً.

ما دامت الأحكام فروعاً لا أصولاً فإنها تقبل الاجتهاد والرأي، وبالتالي إنها لا تتعارض مع قانون مدني متصالح مع الزَّمن. تداول الإعلام العربي والغربي الموقف الديني من قانون الأحوال

الشخصية العراقي (188 ديسمبر 1959)، وما جرى لإلفائه في (29 ديسمبر 2003)⁽¹⁾، لافتاً الانتباه إلى احتجاج نساء العراق ومنوربه وهم يستشعرون الخطر من حكم الشريعة، وإبعاد المجتمع المدني. فقرار الإلفاء لا يعني غير محاصرة النساء والعودة بهنّ إلى عصر الحريم.

لكن امرأة في مجلس الحكم أفضلت هذه المحاولة بعد وقوف أكثرية لأعضاء معها. وإن حصل هذا ببغداد وهي المتحررة والقريبة من سلفية ابعت، سُنّ بالدار البيضاء قانون حضاري في شأن النساء، مع أنه تأخر عن الصدور. بتونس القريبة، نحو النصف قرن. ولا ريب في صحة القول إن قياس تحضر أي مجتمع يقاس بنظرة رجاله إلى نسائه، والتخلي عن تركة ثقيلة في معاملتهنّ.

فعلى الرغم من فيض عاطفه المرأة، ودوره في ظهور أكثر من ديانة، جعلت الأديان منها شيطانة أغوت آدم بالمعصية التي أخرجته من الجنة، وم معاناتها من آلام ولادتها إلا عقوبة أزلية كتبها الله عليها فهي ناقصة دين وعقل، ترتكب معصية إن خالفت زوجها، أو نفرت من معاشرته في الفراش لسبب من الأسباب، وهي الناشز بأمر الرجل، وشهادتها نصف شهادته، ولا مسلم منصب القضاء أو الحكم.

(1) راجع الفصل الثاني المرأة العراقية إساءة الأحوال الشخصية.

ما زال فقهاء يحرمون عليها قيادة السيارة لأنها بوابة للفجور، ووسيلة لفك حجب الدّار، تحت مبدأ «سداً للذرائع». ولا يجوز للمرأة التّرشّيح ولا انتخاب لأنّ عمتها في حجابها، وأنّ صلاحها وتوقيرها بسكوتها وخدمتها وطاعتها للزوج. تظهر الخلافات حول القوانين الخاصة بأحوال النّساء أنّ لهنّ قضية، يتوهم من يعتقد أنّها مجرد ترف حضاري ودعوة إلى انحلال أُسري، لكنّ التّزمن يجري لصالحهنّ على ما يبدو.

كذلك يتوهم من يعتقد أنّ الأديان منحت المرأة حقوقها كاملة، فليس أقصى ما منّحها الله، حسب (وكلائه) على الأرض، هو البيت وحق الرّضاع والإنفاق والجنس، وحصّة من الإرث وعليها الالتزامات الثّقيلة الأخر. لكنّ بحساب العصور انذاك تبدو هذه الممنوحات ثورة، وذلك عند المغارنة بين الإسلام وما قبله مثلاً. فقد كان العرب ما قبل الإسلام، تحديداً، «لا يورثون البنات ولا النّساء ولا الصّبيان شيئاً من الميراث. ولا يورثون إلا من حاز الفتيمة، وقاتل على ظهور الخيل»⁽¹⁾. لكنّ هناك من ورّث بناته، قبل الإسلام، بمنطوق الآية: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَائِهِمْ يَبْتَغُونَ﴾، مثمناً سيّاتي لاحقاً.

ولو ألقينا نظرة على المجتمعات، التي سبقت الشّرائع الدّينية

(1) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص 324.

المعروفة، لوجدنا أن الحال كان أمرً على النساء وأهسى، حيث التمييز بين آدم وحواء ليس مصدره الله إنما الرجال وما شرعوا، ففي الحضارة اليونانية للرجل الحق هي اتخاذ ثلاثة أصناف من النساء: خلية لصحته النفسية والجسمانية، وزوجة للولادة، وعشيقة لذّة. يضاف إلى ذلك الحق في السري بما ملك من الجوّاري، وأثناء الحروب أجازت القوانين اليونانية لخاصة بالنساء تعدد الزوجات.

أما المرأة الزوجة متى فقدت حاملها تحولت إلى جارية عادية من جوّاري المنزل. والزنى لا يؤدي إلى الطلاق إذا ارتكبه الرجل، بينما تطلق المرأة إذا زنت، وكان من السهل تطليقها. ومن حق الرجل العقيم الاستعانة بأحد أقربائه لمضاجعة زوجته من أجل الولد، فالحروب جعلت الرجال لا يفكرون بالمرأة كزوجة إلا للعقب⁽¹⁾.

لقد سرت بأوروبا التشريعات ولأعراف اليونانية ولرومانية ما قبل المسيحية، وظلت سائدة إلى ما قبل فترة وجيزة، وبعضها الآخر ما زال قائماً، مثل فقدان المرأة لاسم عائتها بعد الزواج (أصبح اختيارياً). وتمييزها بالمعاملة الاجتماعية والسياسية، ليس لها حق الانتخاب والترشيح. برلمانات أوروبا كانت مثل برلمان دولة الكويت حتى لمترة قريبة، هذا مع تمييزها في الأجور. وأخيراً هل نساء أوروبا سيئ حزام العمة؟

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان 7 ص 114 - 115.

بعد إذن أفعيه

إن قول أحد حكماء اليونان في معاملة النساء يفني عن العقل: «يجب أن يحبس اسم العئيدة المصونة في البيت كما يحبس جسدها»⁽¹⁾. ومع كل هذه الشدائد فلمرة جيروتها وتأثيرها الروحي، قيل: «لقد وهبت الطيبعة المرأة من القوة ما لا يستطيع الشرائع أن تزيد عليه شيئاً»⁽²⁾. لكن هذا في بعض النساء وليس في الجنس فاطبها!

وعلى الرغم من هذه العتمة في معاملة النساء إلا أن بصيصاً من النور حاول بثه مبكراً سقراط الحكيم، داعياً إلى المساواة بين الجنسين قبل حوالي خمسة وعشرين قرناً. قال: بوجوب «تهذيب النساء وتدريبهن كالرجال تماماً، لأن المرأة تقدر أن تتقن فن الموسيقى والجمناز كالرجال، وفيها ما فيه من الكفاءة لمختلف الأعمال»⁽³⁾.

لكن أوروبا لم تسمع صوت حكيمة إلا بعد قرون من العذاب. أما شرقنا لمسلم فما زال الاختلاف فيه قوياً حول فتوى سمراطنا، وهو الإمام أبو حنيفة أسعمان (ت 150 هـ) هي تبوء المرأة القضاء، لأن الشرع الإسلامي مزيج من الدين والعرف العشائري ورغم كل قيودها تبدو المرأة كائناتاً قوياً، وبالمقابل كم

(1) المصدر نفسه 7 من 117.

(2) المصدر نفسه 7 من 118.

(3) أملاطون، الجمهورية، ص 146 كذلك راجع صفحة 150 - 154.

يبدو الرّجل ضعيفاً بدون سند الدّين والعرف الاجتماعي السائد! هنا أتت الشّرائع كأنها قصدت مواجهة هذه القوة وكبحها، فحسب القس الفيلسوف أوغسطين: «لقد حل بنا الهلاك بفعل امرأة (حواء)، وعادت إلينا النّجاة بفعل امرأة (مريم)»⁽¹⁾.

كان النّاس، في الزّمن الغابر، يؤمنون بالآلهة الإناث كإنانا وعشتار وأفروديت وغيرهنّ، فماذا حصل لتظل المرأة رغم تبوّئها منزلة الإلهوية والكهانة والملوكية، ومسؤولية الدّولة عامة، أقلّ درجة من الرّجل في العرف الموروث المؤيد بالتّشريع الدّيني! فهل نطمئن إلى المقولة القائلة بخطيئة المرأة الأولى! أم أن للعامل الاقتصادي دوره الأساسي في الانقلاب الاجتماعي ضدّ الأمومة لصالح الأبوة في الأسرة سبقه على الشّرائع الكتابية⁽²⁾! في الشّرق شرائع نظمت العلاقة بين النّساء و الرّجال، ومنها ما حلمته الحضارة العراقية مثل قوانين: أورنمو، الملك لبث عشتار، دويلة أشنونا، شريعة حامورابي⁽³⁾.

نظمت هذه الشّرائع أحوال الرّؤاج والطلاق، ومنها: إنكار

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة 12 ص 141.

(2) يعتبر الشّهريستاني، وغيره من مؤرّحي لعل والنعل، الأديان الكتابية هي: اليهودية والمسيحية والإسلام وأهل شبه الكتاب هم: الصّابئة والمجوس والبراهمية.

(3) راجع: رشيد، لقوانين في العراق القديم، الدّثون، تاريخ القانون في العراق، مرجع، قوانين بلاد ما بين النهرين.

الرُّوْجَةُ لِرُوجِهَا وبالعكس وأُمُور الميراث، وما يَتَعَلَّقُ بِالمَرَأَةِ الخَلِيلَةِ الَّتِي مِنْ مَهَامِهَا ولادة الأَطْفَالِ مِنْ دُونِ زَوَاجٍ وَجَرِيْمَةِ الزُّبَى. يَضَافُ إِلَيْهَا تَشْرِيعُ قَوَانِينٍ حَاصَّةٌ بِحَقُوقِ الزُّوْجَةِ وَالْأُمَّةِ وَقَانُونٍ خَاصٍّ بِالْإِجْهَاضِ. دَوِّتْ بَعْضُ هَذِهِ لَتَشْرِيعَاتٍ بِاللِّغَتَيْنِ السُّومَرِيَّةِ وَالْأَشُورِيَّةِ وَأَسْنَدَتْ إِلَى إِلَهِ الْعَدْلِ كَيْ تَكُونَ مَقْدَسَةً مَلْزَمَةً لِلرُّعْيَةِ⁽¹⁾.

مَا وَرَدَ فِي الشَّرَائِعِ الْكِتَابِيَّةِ مِنْ مَبَاحٍ وَلَا مَبَاحٍ فِي عِلَاقَاتِ الزُّوْاجِ، دَلٌّ عَلَى وَجُودِ أَعْرَافٍ كَانَتْ مَقْبُولَةً ثُمَّ رَفُضَتْ بَعْدَ تَطَوُّرِ الْعِلَاقَاتِ الْإِحْتِمَاعِيَّةِ. جَاءَ فِي «التَّوْرَةِ»: «قَالَ إِبْرَاهِيمُ فِي سَارَةِ امْرَأَتِهِ هِيَ خَتِي»⁽²⁾. وَقِيلَ إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِيهِ هَارَانَ، أَوْ أَنَّهُ ادَّعَى ذَلِكَ تَقِيَّةً مِنْ فِرْعَوْنَ. قَالَ ابْنُ كَثِيرٍ لِأَغْيَا التَّنْذِرِ التَّشْرِيعِيِّ: «مِنْ أَدْعَى أَنْ تَزْوِجَ بِنْتَ الْأَخِ كَانَ إِذْ ذَاكَ مَشْرُوعًا، فَلَيْسَ عَلَى ذَلِكَ دَلِيلٌ، وَلَوْ فَطَرَضَ أَنْ هَذَا كَانَ مَشْرُوعًا فِي وَقْتٍ — كَمَا هُوَ مُتَقَبَّلٌ عَنْ الرَّبَّانِيِّينَ مِنَ الْيَهُودِ — فَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَا تَتَعَاطَاهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ»⁽³⁾.

أَحْسَبُ أَنَّ ابْنَ كَثِيرٍ قَفِزَ عَلَى الْوَاقِعِ الَّذِي اقْتَرَبَ مِنْهُ مُؤَرِّخُونَ مُسْلِمُونَ، وَرَبَّانِيُونَ يَهُودٌ. وَالْجَدِيرُ بِالذِّكْرِ كَانَتْ تَطْلُقُ كَلِمَةُ أَحَ أَوْ أَخْتِ عَلَى الْحَبِيبِ أَوْ الزَّوْجِ مِنْ قَبْلِ النِّسَاءِ

(1) صلاح السَّاهِي، تَعْلِيْقَاتٌ عَلَى قَوَانِينِ الْعِرَاقِ، مَجْلَدُ سُومَرِ، الْعَدَدُ الْخَامِسُ 1949.

(2) الْكِتَابُ الْمَقْدَسُ، الْعَهْدُ الْقَدِيمُ، سَفَرُ التَّكْوِينِ 12/20.

(3) ابْنُ كَثِيرٍ، قِصَصُ الْأَنْبِيَاءِ، ص 146.

فقط، مثلاً كان معروفاً في المجتمع السومري، فإنانا خاطبت حبيبها وزوجها دموزي بالابن والأخ. وكشف النص الثوراني التالي عن مرحلة زمنية أباحت لزواج من الأخت غير الشقيقة. ورد في قصة آمنون، أنه قال لأخته تمارا: «تعالى اضطجعي معي يا ختي»⁽¹⁾. وشرح ذلك «يحق لأمنون بحسب العادة القديمة أن يتزوج من تمارا لأنها أخته لأبيه فقط»⁽²⁾. وتدل إباحة الزواج من غير الشقيقة على أن الأعراف السابقة كانت تبيح الزواج من الشقيقة أيضاً.

هاجر إبراهيم الخليل من أور السومرية إلى كنعان بفلسطين، بعد التخلي عن دينه الضابئي بسبب ختنه، حسب ما ورد في المصادر الإسلامية، أو حسب الثوراة أنه هاجر بأمر الرب. لكن أخوة سارة لإبراهيم التي وردت في الثوراة ظهرت محرمة في الشريعة الموسوية، جاء في النص: «لمعون ممن يضاجع أخته، ابنة أبيه أو ابنة أمه»⁽³⁾. ولا بدري ما الأسبق زمنياً أكتابة «جمهورية أفلاطون» أم كتابة «الثوراة»، فقد ورد تحريم الزواج

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر صموئيل الثاني 11/13

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، ص 596 في نص آخر ادعى إبراهيم أخوته لسارة للخلاص من الهلاك على يد هرعون، قال لسارة: «أنا أعلم أنني امرأة جميلة العنصر، فيكون إذا رأك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته، فيقتلونني ويبتقونك على قيد الحياة. فتولي إنك أختيه (سمر اسكوين 11/12 - 13).

(3) المصدر نفسه، سمر تثية لاشتراخ 22/27

من لأقارب في «الجمهورية». قال: «متى بلغ الجنسان المُنَّ القانوني أبحث للرجال من شأؤهم إلا بناتهم وأمهاتهم وجداتهم وحفيداتهم، كذلك يباح لمرأة كل رجل إلا آباؤها وأولادها وسلمها وحفها»⁽¹⁾. أما التزاوج بين الأخوة فمحظور في شريعة أفلاطون إلا بعد موافقة الآلهة.

حرمت الشريعة الموسوية الزواج من زوجة الأب وأم الزوجة بالقول، «ملعون من يضاجع امرأة أبيه، ملعون من يضاجع حماته»⁽²⁾. وحكمت بالرجم حتى الموت على من فقدت تحذيرتها: «فليخرجوا الفاة إلى باب بيت أبيها ويرجمها جميع أهل مدينها حتى تموت»⁽³⁾. هذه المصوبة بالنسبة لفتاة المخطوبة، أما إذا أُجبرت على الرئي من قبل الرجل فالقتل للرجل. وفرضت الشريعة عقوبة، لقتل على الزانيين من المحصنين أي المتزوجين. ورد في السفر نفسه: «إن وجد رجل مضاجعاً امرأة ذات بعل فليقتلا جميعاً، الرجل المضاجع لها والمرأة، وأقلع الشر من بني إسرائيل»⁽⁴⁾.

أقرت الموسوية الطلاق مع التقييد، مِنها إذا اغتصبت فتاة غير مخطوبة فرض على المنتصب الزواج مِنها، بعد دفع الفرامة

(1) أفلاطون الجمهورية، ص 162.

(2) الكتاب المقدس العهد، تقديم، سفر تثنية الاشتراع 22/20.

(3) المصدر نفسه 22/22.

(4) المصدر نفسه 22/22.

لأبيها، فلا يحوز له طلاقها طيلة حياته، «لأنه أذلها، ولا يحل له أن يطلقها كل أيامه»⁽¹⁾. جاء في تشريع الطلاق: «إذا اتخذ رجل امرأة ونروحها ثم لم تنل حظوة في عينيه لأمر غير لائق وحده فيها، فليكتب لها طلاق ويسمها إياه ويرفها من بينه»⁽²⁾.

فُرضت لغرامه والتأديب على الرجل الذي يرمي المُحصنة⁽³⁾، ولا يحكم بمثل هذه العقوبة إلا بتوفر أكثر من شاهد «لا يقوم شاهد واحد على أحد في أي إثم وأية خطيئة يرتكبها، ولكن بقول شهادين أو ثلاثة شهود تقوم لقضية»⁽⁴⁾ تحدثت اليهودية وشرائع الأدبان الآخر باسم الرجل، وفي الحرب يؤخذ النساء مع ما يؤخذ من العتائم. ورد في النص: «إن رأيت بين الأسرى امرأة جميلة الهيئة، فتعقت بها واتخذتها لك امرأة، فحين تدخلها بيتك تحلق رأسها وتقليم أظفارها وتنزع ثياب أسرها عنها، وتقيم في بيتك. فتبكي أباهاً شهراً، وبعد ذلك تدخل عليها وتكون لها زوجاً وهي تكون لك امرأة، ثم إن لم تعد تريدها فأطلقها حرة، ولا تمنعها بقصة، ولا تظلمها لأنك ذلتها»⁽⁵⁾.

نساوى في الموسوية لخطورتها خطيئة الرنى بخطيئة الشرك

(1) المصدر نفسه/28.

(2) المصدر نفسه 1/24

(3) المصدر نفسه 13/22 - 19.

(4) المصدر نفسه 15/19.

(5) المصدر نفسه 11، 21 - 14.

بالخالق. عموماً جمعت المحرمات الاجتماعية بالوصايا لعشر،
منها ما يتعلق بحقوق الله ومنها ما يتعلق بحقوق البشر:

– لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي.

– لا تصنع لك منحوتاً.

– لا تلعن اسم الرب إلهك باطلاً.

– احفظ يوم السبت لتقديسه.

– أكرم أباك وأمك.

– لا تقتل.

– لا تزني.

– لا تسرق.

لاتشهد على قريبك شهادة زور

– لا تشته امرأة قريبك أو صاحبك. لا تشته بيته ولا حقله ولا

حاميه ولا خادمته ولا ثوره ولا حماره، ولا شيئاً مما

لقريبك⁽¹⁾. تلك الوصايا التي تشابهت مع ما ورد في شريعة

حامورابي إلى حد ما.

تشددت اليهودية في حجاب المرأة، واعتبرت الشعر عورة، ورد

(1) لمصدر نفسه 7/5 – 21.

نقلًا عن قصص اليهود: أن امرأة سافرة الشّعور ماتت فكانت عاقبتها أن وجدوا في داخل قبرها حيّة عظيمة ملتوية على رقبها. ولا يسمح لها الدُخول سافرة إلى المميد. وحسب الرُّجل يجب أن يضع على رأسه غطاء. والمرأة الفاضلة في «سفر الأمثال»: من كانت مقيمة لبيتها وزوجها وملتوية للرَّب، و«تبسط كفيها إلى البائس وتمد يدها إلى المسكين، لا تخاف على بيتها من الثلج لأن أهل بيتها جميعهم لابسون ثياباً مضاعفة»⁽¹⁾. و«مَنْ يحد المرأة الفاضلة إن قيمتها فوق اللآلئ»⁽²⁾.

ثم ما في المسيحية أنها خففت من تشدد اليهودية تجاه النِّساء والمعاملات والعبادات الأخرى. فمحرمات الطَّعام التي وردت في سِمر «تثنية الاشتراع» الثُّوراني اختزلها المسيحية إلى دسحة المحنوقة، والمبته، والدُّم، وما دبح لوثن، هكذا جعلت الإنسان حرّاً في اختيار طعامه⁽³⁾ ولباسه، ما عدا ما يتعلق برحال الدِّين. ورفضت عن المرأة عقوبة الرُّننى من رجم أو قتل بعبارة الشُّيد المسيح المشهورة: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلَا خَطِيئَةٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَنْ يَرْمِيهَا بِحَجَرٍ»⁽⁴⁾ أبطل المسيح هذا الحكم إثر لمطالبة برجم امرأة متهمة بالزُّننى وفقاً للشُّريعة الموسوية.

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الأمثال 31/20 - 21.

(2) المصدر نفسه / 10.

(3) راجع فصل تحريم اللعوم من الكتاب.

(4) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا 8/7.

وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ، أَكَدَتِ الْمَسِيحِيَّةُ عَلَى الرِّابِطَةِ الْأَبَدِيَّةِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ، وَرَدَ فِي إِنْجِيلِ مَتَّى: «فَدَنَّا إِلَيْهِ بَعْضُ الْفَرِيسِيِّينَ وَقَالُوا: لِيُحَرِّجُوهُ: أَيَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَطْلُقَ امْرَأَتَهُ لِأَيَّةِ عِلَّةٍ كَانَتْ؟ فَأَحَابَ: أَمَا قَرَأْتُمْ أَنْ لِعَالِقٍ مُنْذُ الْبَدْءِ جَعَلَهَا ذَكَرًا وَأُنْثَى، وَقَالَ: لِذَلِكَ يَتْرَكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْزَمُ امْرَأَتَهُ وَيَصِيرُ الْاِثْنَانِ جَسَدًا وَاحِدًا؟ فَلَا يَكُونَانِ اِثْنَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ، بَلْ جَسَدٌ وَاحِدٌ، فَمَا جَمَعَهُ اللَّهُ فَلَا يَفْرُقُهُ إِنْسَانٌ. فَقَالُوا: فَلَمَّاذَا أَمَرَ مُوسَى أَنْ تُعْطَى كِتَابُ طَلَاقٍ وَتُسْرَحَ؟ قَالَ لَهُمْ: مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ رَخَّصَ لَكُمْ مُوسَى فِي طَلَاقِ نِسَائِكُمْ، وَلَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ مِنْذُ الْبَدْءِ هَكَذَا. أَمَا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ إِلَّا لِمَحْشَاءٍ وَتَزَوَّجَ غَيْرَهَا فَقَدْ رَنِى»^(١).

وَلَأَنَّ الزُّنَى أخطرُ الْخَطَايَا أَجَزَّتْ الْمَسِيحِيَّةُ الطَّلَاقَ بِسَبَبِهِ، مَعَ الشَّدِيدِ عَلَى عَدَمِ زَوَاجِ الْمُطْلَقِينَ. لَكِنْ مَذَاهِبُ مَسِيحِيَّةِ أَحَارَتِ الطَّلَاقَ فِي حَالِ عَدَمِ الْاِنْسِجَامِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ، وَبِشُرُوطِ مَحْدُودَةٍ، رَغْمَ ذَلِكَ فَالْمَذْهَبُ الْكَاثُولِيكِيُّ لَا يُجِيزُ الطَّلَاقَ حَتَّى فِي حَالَةِ الزُّنَى، بَلْ يُجِيزُهُ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ هِيَ إِثْبَاتُ بَطْلَانِ الزَّوْاجِ مِنَ الْأَسَاسِ، كَالْفَارِقِ فِي السَّنَنِ، الَّذِي قَدْ يَتَضَحُّ أَمْرُهُ بَعْدَ الثُّورُوطِ فِي الزَّوْاجِ، أَوْ وَجُودِ عَيْبٍ فِي أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ لَمْ يَظْهَرْ مِنْ قَبْلِ، فَهَذَا يَقْضِي الْكَنِيسَةُ بِالطَّلَاقِ، أَمَا الْاِنْفِصَالُ أَوْ الْاِفْتِرَاقُ مَعَ الْبَقَاءِ عَلَى رَابِطَةِ الزَّوْاجِ شَكْلِيًّا فَغَيْرُ مَهَامٍ الْكَنِيسَةُ.

(١) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ إِنْجِيلِ مَتَّى ١٩/ ٣ - ٩ وَ ٣٢/ ٥.

لم تقرر المسيحية ما شرعته اليهودية في تعدد الزوجات⁽¹⁾. جاء على لسان الرّسول بولس — لا تتضمنه نصاً الأنجيل الأربعة — يوصي أهل قورنثس محبداً لهم البتولية: «أما ما كتبتم به إليّ فحسن بالرجل أن لا يمس المرأة، ولكن لتجنب الزنى فليكن لكل رجل امرأته، ولكل امرأة رجلاً، وليقض الزوج امرأته حقها، وكذلك المرأة حق زوجها. لا سلطة للمرأة على جسدها وإنما السُّلطة لزوجها وكذلك الزوج لاسطة له على جسده فإنما لأمراته»⁽²⁾. وحجة أخرى تضاف أن البشرية ظهرت على أساس الزواج بين رجل واحد وامرأة واحدة هما آدم وزوجته حواء.

يعود بولس ويذكر المسيحيين بفضائل البتولية: «أقول هذا من باب الإجازة لا من باب الأمر، فإنني أود لو كان جميع الناس مثلي»⁽³⁾. أي غير منزوحين. يذكر أن أباً جعفر المنصور (ت 158 هـ) شعر بحاجة طبيب به المسيحي جورجيس بن جبرائيل إلى امرأة تعوضه عن زوجته التي تركها بجند يسابور؛ فأمر خادمه أن يختار من الجوارى الحسان ثلاثاً، ويحملهنَّ إليه، غير أن جورجيس أنكر ذلك واعتذر للخليفة بعد أن سألته عن سبب

(1) «إذا كنت لرجل زوجتان إحداهما محبوبة والأخرى مكروهة، المصدر نفسه، العهد القديم سفر تثنية الاشرع 15/21.

(2) المصدر نفسه، العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنثس، الفصل السابع.

(3) المصدر نفسه.

عدم قبول الهدية: «هؤلاء لا يكونون معي في بيت واحد، لأننا معشر النصارى لا نتزوج بأكثر من امرأة واحدة، وما دامت المرأة في الحياة لا نأخذ غيرها»⁽¹⁾.

فسر فقهاء المسيحية هذا الالتزام بما يتعلق بضرورة قوة الرابطة الزوجية. ولا يخطأ من يقول: إن له صلة بدعوة السيد المسيح إلى المساواة الاجتماعية، فأغلب القادرين على تعدد الزوجات هم الميسورون الذين قال فيهم الإنجيل: «الحق أقول لكم: يعسر على الغني أن يدخل ملكوت السموات (الجنة)، وأقول لكم: إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من دخول غني إلى ملكوت الله»⁽²⁾.

يبدو من النص لثالي أن المسيحية لا تشترط الإيمان في الزواج والطلاق، مثلما هو الحال في أديان أخرى، جاء في رسالة بطرس «انتم أيتها النساء اخضعن لأزواجكن حتى إذا كان فيهم من يعرضون عن كلمة الله»⁽³⁾. فسيفر الله للذي كفر لأن امرأته مؤمنة. فهما حسب ما ذكرناه عن إنجيل متى: «لا

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء 2 ص 39.

(2) الكتب المقدسة، إنجيل متى 23/19 - 26. كم تفيد العبارة بالتعبير عن المستحيل عندما أتت في القرآن ﴿إِنَّ إِلَيْكَ كَدُّوا بِكَيْبِكَ وَأَشْكَبُوا عَلَى لَا مُمْسِكٍ لَهُمْ أَرْثُ اللَّهِ وَلَا يَشْكُرُونَ﴾ الآية 30 في سَبِّ الْبَقَالَةِ وَكَذَلِكَ تَجْرَى السَّحَابَاتُ ﴿[الأعراف: 40].

(3) المصدر نفسه، رسالة بطرس الأولى، لفصل الثالث

يكونان اثنين بعد ذلك، بل جسد واحد، فما جمعه الله فلا يفرقه الإنسان».

لكن، على الزغم من التشديد على قوة الزّابطة الزوجية، ووصايا الإنجيل للرجال والنساء بالوفاء لبعضهم البعض في المرض والصحة والسّراء والضّراء وهو ما يردده المتزوجون في عقد الزواج. فإن رسالة القديس بطرس توصي بخضوع المرأة الكسي للرجل: «آيتها النساء أحضعن لأرواجكنّ خضوعكنّ لرّب، لأنّ الرجل رأس المرأة كما أنّ المسيح رأس الكنيسة»⁽¹⁾.

وإن طُلب من المرأة الخضوع للرجل، كخضوعها للرّب، فإنّ فهماء المسيحية لم يطلبوا من الرجل أكثر من الالتزام بالزّابطة الزوجية. قال بطرس: «كذلك أنتم أيها الرّجال ساكنوهنّ بالحسن، علماً ونكحاً بأن المرأة أضعف منكم حيلة، وأولوهنّ حقهنّ من الإكرام، على أنهنّ شريكات لكم في أرث نعمة الحياة، كي لا يحول شيء دون صلواتكم»⁽²⁾.

لم تلزم المسيحية المرأة بمواصفات خاصة للباس، عدا أن تكون «ذات مهابة وعفاف»، وعدم إفراط في لزيّنه، وترك التّبرج مؤكدة على زينة الجوهري. فالمفروض بالمسيحيات أن

(1) المصدر نفسه. رسالة بولس إلى أهل أفسس 5/ 11 22

(2) المصدر نفسه، رسالة بطرس الأولى، الفصل الثالث.

بعد إذن المصنف

يتشبهن بالقديسات. جاء في التعاليم: «فلا تكن زيفتك ضفر من الشعر، والتخلي بالذهب، والتألق في الملابس، بل الخفي من قلب الإنسان أي زينة بريئة من الفساد»^(١).

كذلك لا تجمل المسيحية من حجاب أو لباس الرهبان إلزاماً خارج الكنيسة، فالشروط الوحيد للرهبنة هو العزوف عن ملذات الحياة الصارخة، مع تمثل لراهب ببتولية السيد المسيح وزهده، والراهبة بعذرية السيدة مريم (عند الكاثوليك مثلاً). أما العلاقة العاطفية بين الجنسين خارج رابطة الزواج الشرعي فهي خطيئة نبطل الرهبنة بعد الاعتراف والتوبة.

قبل بحث أحوال النساء في الإسلام لا بد من نظرة سريعة على الفترة السابقة. كانت قبائل عربية بالجزيرة تمارس وأد البنات^(٢). وقد خاطب القرآن هؤلاء بالقول: ﴿وَلَا الْمُرءَةُ سَلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾^(٣). وقال ناقدًا تدني وضع المرأة الاجتماعي: ﴿وَلَا تَحَرَّ أَحَدُهُم بِالْأُخْرَى كُلٌّ وَجْهٌ مَسُونٌ وَهُوَ كَلِيمٌ بَنُو زَيْنٍ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِوَيْءِ أُمَمِكُمْ عَلَى هَوًى أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^(٤).

(١) المصدر نفسه.

(٢) وأد البنات عادة ينمذ في جبل يُدعى «أبر دلامة» وهو بأعلى مكة. الأغاخي ٩ ص ٦١١.

(٣) سورة النور، آيتا. ٨ - ٩.

(٤) سورة النحل، آيتا. ٥٨ - ٥٩.

في هاتين الآيتين ذاكرة حية لما تعرضت له المرأة من اضطهاد بسبب جنسها. ورغم ممارسة الواد من قبل أفعاذ من قریش إلا أن معاملة بنات الدّوات كانت غير معاملة بقية النّساء، على سبيل المثال استشيرت هند بنت عتبة وزوجة أبي سفيان في أمور القوم، وأعطيت حق اختيار زوجها، وكانت خديجة بنت خويلد تملك أمر نفسها ومالها. قالت هند لأبيها عندما أراد تزويجها: «يا أبت، إنك زوجتني من هذا الرّجل ولم تؤمرني هي نفسي، فعرض لي معه ما عرض، فلا تزوجني من أحد حتى يعرض عليّ أمره، وتبين لي خصاله»⁽¹⁾.

وعدّ المؤرخ والإخباري ابن حبيب (ت 245 هـ) من الوجيّهات اللواتي إذ تزوج إحداهنّ صار الأمر إليها، «وذلك لشرفهنّ وقدرهنّ»⁽²⁾ عند قومهنّ. منهنّ: أم عبد المطلب بن هاشم سلمى بنت عمرو بن زيد، وفاطمة بنت الحرشب الأنمارية، وأم خارحة عمره بنت سعد، وهي التي ضُرب فيها المثل: «أسرع من تكاح أم خارجة»، وأم هاشم وعبد شمس والمطلب مارية بنت الجعيد بن ضبرة بن الدّليل، وعاتكة بنت مرة بن هلال، والشّو. بنت الأعيّس العنزّية.

هناك جملة أعراف اجتماعية حدّدت علاقة المرأة بالرّجل هي

(1) ابن عبد ربه المعتمد الفريد 6 ص 87.

(2) ابن حبيب، كتاب المحبر ص 398

الجاهلية، فحسب رواية عائشة بنت أبي بكر (ت 57 هـ) كان النكاح على أربعة أشكال:

1 - يخطب الرجل إلى الرجل ولحمته أو ابنته، فيدفع صداقها ويتم الزواج، وهذا ما سار عليه الإسلام.

2 - تستبضع المرأة بمعرفة زوجها من رجل آخر، على أن يمتنع الزوج عن زوجته حتى حملها من ذلك الرجل، وتدفع إلى هذا النوع من الزواج الحاجة إلى الولد ويحصل بسبب عقم الزوج، أو الرغبة بمكانة النكاح الاجتماعية (هناك من النساء من طلبت الولد من أخيها حباً به).

3 - زواج المرأة بأكثر من رجل، فإن حملت تطيبهم وتخص من تريده أباً لولدها وعيه القبول والامتنال لرغبتها.

4 - نكاح البغايا اللواتي⁽¹⁾ يرفعن الرأيات البيضاء فوق بيوتهن، وإن حصل الحمل فليحق بالذي يتفق عليه⁽²⁾.

أنت السيدة عائشة على أشكال آخر من الزواج قبل الإسلام، منّها زواج الولد من زوجة أبيه، ضمن ما يرثه عن الأب. وكان عدد الزوجات غير محدد، فكلما علا شأن الرجل المالي ورُفعت

(1) كانت سمية أم زياد بن أسه (والي البصرة لعمر وعلي ومعاوية) وأبي بكرة رواية الحديث المعروف إحداهن (المسمودي، مروج الذهب 3 ص 192)

(2) الشاطبي، الاعتصام 2 ص 42.

منزلته كثرت زوجاته، ومع ذلك هناك من اكتفى بواحدة، وإلى جانب ذلك كان الطلاق مئةً معمولاً بها في الجاهلية⁽¹⁾.

إزاء هذه الخلفية عُذَّ ما أورد الإسلام بشأن النساء إيجابياً، لكن لا يتعدى ذلك إلى زمننا هذا، وفيه مضاهاة النساء للرجال في كل شيء، بما فيها أمور الحرب وقيادة الطائرات، وفي القانون والعلوم قاطبةً. فإن كان الزواج من أربع، خطوة تقدمية في الجزيرة العربية ضد رجعية العشيرة، التي كانت تطلق عدد الزوجات إلى حدود النسمين، أصبح في ما بعد غير مبرر، ومازال المشرعون يفتنون نعاليم القران التي فيها تحبيذ بل قطع الزواج من واحدة فقط. جاء في الآية ﴿وَإِنْ يَتَمَنَّ الْأَقْرَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾⁽²⁾.

كان للزواج بأكثر من امرأة شرطه لظرفي في القرآن، وهو الاقتران بمعاملة الأيتام الذين تركتهم الغزاة والحروب بلا آباء. جاء في الآية: ﴿وَإِنْ يَتَمَنَّ الْأَقْرَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾⁽⁴⁾.

(1) حسب رواية ابن سعد في الطبقات الكبرى طلقت ابنتي النبي محمد: رقة وأم كيثوم من ولدي عمه أبي لهب عتبة وعتبة، على أثر نزول سورة المسد.

(2) سورة النساء، آية. 3.

(3) سورة النساء، آية. 129.

(4) سورة النساء، آية. 3.

فحسب ما ورد في الحديث. قال: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْغَامِرِيُّ الْأَوْسِيُّ حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا... إِلَى وَرُبَاعٍ فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أَخْتِي هِيَ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجَرٍ وَلَيْهَا تَشَارِكُهُ فِي مَالِهِ فَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا فَيُرِيدُ وَلَيْهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا فَيُعْطِيَهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ فَتَهْوَأُ أَنْ يَتَكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ وَيَبْلُغُوا بِهِنَّ أَعْلَى سُنْبُهُنَّ مِنَ الصَّدَاقِ».

«وَأَمَرُوا أَنْ يَتَكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ كُنَّ إِنْ النَّاسِ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَعْدَ هَذِهِ آيَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ.. إِلَى قَوْلِهِ: وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ، وَالَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ أَنَّهُ يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ الْآيَةُ الْأُولَى الَّتِي قَالَ فِيهَا وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ. قَالَتْ عَائِشَةُ: وَقَوْلُ اللَّهِ فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ يَعْنِي هِيَ رَغْبَةُ أَحَدِكُمْ لِيَتَيْمَّتَهُ، الَّتِي تَكُونُ فِي حَجَرِهِ حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ الْمَالِ وَالْجَمَالِ،

فَنُهِوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا رَغِبُوا فِي مَالِهَا وَجَمَالِهَا مِنْ يَتَامَى
النِّسَاءِ إِلَّا بِإِئْذَنِ مَنْ أَجَلَ رَغَبَتِهِمْ عَنْهُنَّ⁽¹⁾. ويأتي
الطبري في تفسيره لهذه الآية بالذات بمقصود كثيرة تؤكد أن
الرَّجل يأخذ مال يتيمة فيتزوج به. السؤال هل تزوج رجل في
العصور التي تلت نزول الآية لأجل اليتامى؟ وهل فكر مزواج
بأموال اليتامى؟

لقد أفصح الشَّيخ محمد عبده (ت 1905) عن رأى في تعدد
الزَّوجات، حسب الآيتين: الخوف وعدم الاستطاعة، هو أقرب إلى
التحريم. «فمن تأمل الآيتين علم إباحة تعدد الزوجات، في
الإسلام أمر مضيق فيه أشد التضيق، كأنه ضرورة من
الضرورات، التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل والأمن
من الحور. وغدا نأمل المتأمل مع هذا التضيق ما يترتب على
التعدد في هذا الزمان من المفساد جزم بأنه لا يمكن لأحد أن
يربي أمة فشا فيها تعدد للزوجات»⁽²⁾.

(1) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الشُّركة، ص 196 حديث رقم:
2494.

(2) خروقة، شرح قانون الأحوال الشخصية، 1 ص 119، تفسير المنار، ج 4
ص 349، النريب أو القاضي علاء الدين خروقة بصرف بما لا يليق بمنزلة
امام، فتره يدافع عن القانون بحماسة منقطعه النظير. ومن تعدد
الزَّوجات، والمساواة بالآثار عندما اصدر الجزء الأول من كتابه وشرح
قانون الأحوال الشخصية في عهد عبد الكريم قاسم، بينما تراه يجمع
تلك المادتين سوءة من سوءات القانون، ويطري على انقلاب 14 رمضان =

بعد إذن القّيه

قال أبو العلاء المعري (ت 449 هـ) ناقداً لتشريع تعدد الزوجات:

متى تشرك مع امرأة سواها
فقد أخطأت في الرأي التّريك
فلو يُرْجى مع الشُّركاء خيرٌ
لما كان إلاّ له بلا شريك⁽¹⁾

ولعلّ أمر أبي العباس السفّاح (ت 136 هـ) غريب عندما يبقى على زوجة واحدة وهي أم سلمة المخزومية، ولا يتسرى بجارية، تزوجها قبل الخلافة، وكانت عند عبد العزيز بن الوليد بن عبد الملك، ثم هشام بن عبد الملك، فطلبت من أبي العباس أن يتزوجها لجمالها ووسامته، وكانت غنية وهو الفقير المعدم «فحطيت عنده وحلف ألا يتزوج عليها ولا يتسرى، حتى أفضت الخلافة إليه فلم يكن يدنو النساء غيرها لا إلى حرة ولا إلى أمة، ووفاه بما حلف أن لا ينيّرها»⁽²⁾.

= وبتعديل قامدها للقانون راجع كتابه (الجزء الأول من 28، و119 - 124)، والجزء الثاني (ص 6 - 9)، ويأتي في الجزء الذي كتبه في الرمن البعثي بقصص خارجة عن نزاهة لقاضي وهو حرم امرأة من النفقة لأنها متهمة بالشيوعية، وأتى بمقابلة كتبته، طريق الشب اسرية ضده بسبب هذه القصية، عندما كان قاصياً بلبصرة، راجع 2 ص 258

(1) المعري، ديوان لزوم ما لا يلزم 2 ص 167.

(2) المسعودي مروج الذهب 4 ص 106.

بدأ دور المرأة في الإسلام منذ لحظاته الأولى، فخديجة بنت خويلد (ت 3 قبل الهجرة) كانت أول المؤمنين به، وخرجت تصلي مع النبي على حائط الكعبة في أخرج اللحظات أمام أنظار قريش. وهي التي عرضت أمره على قريبها ورقة بن نوفل، الذي توفي على النصرانية، فأشار عليه مشجعاً بالمضي قدماً في أمر دعوته. ولم يجمع النبي مع خديجة زوجة أخرى، وكأنه كان زوجاً مسيحياً وسط أقرانه من قريش الذين 'باحوا الجمع بين عشرات النساء، فكان كل زواجه وسرياته بعد وفاتها

ومن بعدها يأتي دور أم سلمة أو بعض نساء المسلمين في صدقها مع النبي، حين طلبت مساواة بنات جنسها بالرجال. قالت: «يا رسول الله ما بال الرجال يذكرون في الهجرة دون النساء»⁽¹⁾ فجاءت الآية: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَنَلِي وَنُكْمٍ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنفِي﴾⁽²⁾

قيل كانت الصحابية أسماء بنت عميس، زوجة جعفر بن أبي طالب المعروف بالطبار وراء نزول الآية ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالْحَشِيَّةِينَ وَالْحَشِيَّةَاتِ وَالْمُصْطَفِينَ وَالْمُصْطَفَاتِ

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2 ص 914، وتفسير سورة آل عمران ص 591. لواحد، أسباب النزول، ص 98.

(2) سورة آل عمران، آية: 195

بعد إدين اعْتِيَهُ

وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَفِظِينَ فُرُوحَهُمْ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغِيرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا⁽¹⁾. قالت أسماء للرسول: «إن النساء لفي خيبة وخسار، قال مِمَّنْ ذَلِكَ؟ قالت: لأنهنَّ لا يذكرنَّ في الخير كما يذكر الرجال»⁽²⁾.

خاطبت الآية المسلمين رجالاً ونساءً متساوين في الثواب ولعقاب أمام الله، مع القول ﴿وَالزَّكَاةَ عَلَيْهِنَّ ذَرِيَّةً⁽³⁾﴾. ورد النص في ظل سيادة الرجل المطلقة، فهو المحارب والحامي والكاسي الطاعم، لهذا كانت المرأة جزءاً من الميراث، ومسبية في العزوات. لكن المقهاء ميزوا بين البنات والأولاد حتى في درجة نجاسة البول!

واجهت تشريعات الإسلام بخصوص النساء مقاومة شديدة من جهة القبيلة، وما قصة الإفك (عندما اتهمت زوجة الرسول عائشة بعلاقة مع صفوان بن المعطل يوم تأخرت عن المسير بعد الانتهاء من غزوه لمصطلق) إلا محاولة لمرقلة الماضي في حسن معاملة النساء، من أجل إبقاء ما كان سائداً في الجاهلية.

دافع الرسول أمام الملأ عن زوجته بعد هجرها بدار أبيها فترة من الزمن، قائلاً لها: «إن كنت قد ألممت بذنب

(1) سورة الأحزاب، آية: 35

(2) الوحدي، أسباب النزول، ص 252.

(3) سورة البقرة، آية، 228.

فاستغفري الله ثم توبي إليه، وإن كنت بريئة فسيبرئك الله^(١).
نزلت براءة عائشة هي الآيات العشر الآتية:

﴿وَإِذْ أَلَيْنَ حَتَّىٰ بِالْإِيمَانِ عُصْمَهُ يَكْفُرُ لَا تَحْشَوْهُ شَرًّا لَّكُمْ تَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ
أُولَٰئِكَ سَمِعْتَهُمْ طَرَنَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِنَّ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِلَهُكُمُ يُبَيِّنُ
لَكُمْ بَيِّنَاتٍ بِالزَّيْمَةِ شَهَادَةً فَإِذَا لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ فَأُولَٰئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ
الكَادِبُونَ وَأُولَٰئِكَ فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ رَحْمَتَهُ فِي الْآيَةِ وَالْآخِرَةِ لَسْتُ فِي مَا
أَفْضَلْتُمْ مِنْهُ صَدَقَ عَظِيمٌ إِذْ تَتَّقُونَهُ بِالْحَيْكَةِ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ
عِلْمٌ وَتَحْشَوْنَهُ هَيْتَ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ (أُولَٰئِكَ إِذْ سَمِعْتَهُمْ قَسَمَ مَا يَكُونُ لَكُمْ
أَنْ تُكَلِّمَهُمْ هَٰذَا سُبْحَكَ هَٰذَا بَيْنُنَا عَظِيمٌ يَعِظُكُمْ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ بِمَا
بَدَلْتُمْ ثَوَابَ اللَّهِ رَبَّنَا اللَّهُ لَكُمْ لَآئِنْتَ رَبَّنَا عَظِيمٌ حَكِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ
تُخْرِجَ الْفَاحِشَةُ فِي آلِيهِمْ ءَمَّوْا لَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَنَسُوا مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ وَأُولَٰئِكَ فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ رَحْمَتَهُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَوْفٌ
رَحِيمٌ﴾^(٢).

وحينها نزلت اللعنة على لأفَّاكين: ﴿وَإِذْ أَلَيْنَ يُرْمُونَ الشَّحَنَاتِ
الْعَالِيَةِ الْمُؤْمِنَاتِ لُيُؤَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ
أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَ يَبْشُرُ نَوَافِلُهُمْ اللَّهُ وَيَسْمَعُ أَلْحَقَ

(١) لمطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7 ص 203 - 207، الواحدي،
أسباب النزول، ص 226

(2) سورة النور، آيات. 11 - 20.

بعد إدين الفقيه

وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ نَفَيْتُ الْحَيَيْنِ وَالْحَيَاتُونَ لِلْحَيَاتِ
وَالطَّيِّبِ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبِ أُولَئِكَ مُبَرَّكَوْنَ بِمَا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ
وَرِزْقٌ كَرِيمٌ⁽¹⁾.

وشرعت عليهم عقوبة ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادتهم إن
لم يأتوا بأربعة شهود. جاء في الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْكُفْرَ ثُمَّ كَفَرُوا
بِأَنَّهُمْ يُزَمُّونَ شَيْئًا مَلِكُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَهُ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ
الذَّالِمُونَ⁽²⁾﴾.

حينها قال سيد الخرج سعد بن عبيدة (قتل 14 هـ)
مستغرباً من شهادة الأربعة: «أهكذا نزلت يا رسول الله؟ علق
الرؤس على تشكيك ابن عبيدة: «ألا تسمعون يا معشر
الأنصار إلى ما يقول سيديكم؟⁽³⁾». فقال سعد: «والله يا
رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله، ولكن قد
تعجبت أن لو وجدت لكاع (زوجته) قد تفخذها رجل لم يكن لي
أن أهيجه ولا أحرکه حتى آتي بأربعة شهداء، فوالله إني لا أتي
بهم حتى يقضي حاجته»⁽⁴⁾.

لقد اضطرب الرجال لهذا التشريع، فحصل أن قال عاصم بن

(1) سورة النور، آيات 23 - 28.

(2) سورة النور، آية 4.

(3) الواحدي، أسباب النزول، ص 222.

(4) المصدر نفسه.



عدي الأنصاري (ت 40 هـ) للرسول: «الرجل يدخل بيته فيجد مع امرأته رجلاً، فإن عجل عليه فقتله قُتل به، وإن شهد عليه أقيم عليه الحد (لأنه واحد والمطلوب أربعة شهود فيُحد برمي المحصنة) فما بصع يا رسول الله؟»⁽¹⁾ فنزلت ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُنُ أَرْوَاجَهُمْ وَنَرَى بَيْنَهُمْ شَهَادَةً إِلَّا نُفُسَهُمْ فَيَسْأَلُهُمْ أَحَدُهُمُ الْآخَرُ عَنْ شَهَادَتِهِمْ وَيَسْوَأُ لَهُمْ إِنَّهَا كَاسِ الْفُسْهَاءِ السَّعِيقَةِ﴾⁽²⁾. وهذا ما شرع لما عُرف في الفقه بالملاعنة.

وقيل نزلت الآية بهلال بن أمية الواقفي حينما عاد إلى داره فوجد زوجته مع شريك بن السَّحْمَاءِ⁽³⁾، فامتثل إلى ما ورد في الآية حتى جاء الرسول شاكياً، فظن سعد بن عباد أن عقوبة القذف ستنزل بهلال وتبطل شهادته بين المسلمين⁽⁴⁾ بعدها جاء الحل في آيات الملاعنة المذكورة. وهي إذا اتهم الرجل زوجته بالزنى، فبلعن نفسه أمام الناس بعد القسم بالله أربع مرات إن كان كاذباً في اتهامه إياها. كذلك تقسم زوجته بالله أربع مرات أنه كاذب وفي الخامسة تقول: غضب الله عليها إن كانت التهمة صعيحه، بعدها يفرق بينهما، وإذا جاءت بحمل لا يلحق

(1) البندادي، لناسخ والمُتَّوِّخ، ص 152.

(2) سورة النور، آيات. 6 - 9.

(3) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب 4 من 1542.

(4) الواحدي، أسباب النزول، ص 222.

بَعْدَ إِدْنِ انْفِغِيهِ

بِالزَّوْجِ⁽¹⁾. بل يعرف بابن ملاءنة، وحكمه مثل حكم ابن الزنى لا يثبت أباه. شرعت الملاءنة كحل لاستحالة توفر أربعة شهود، شاهدوا الميل في المكحلة

نتوقف هنا في إثبات الزنى، فلا يكفي الأربعة شهود إنما يشهدون برؤية «الميل في المكحلة»، وقصة هذا الحكم، ما نقله أبو داود في سننه: «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى الْبَلْخِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ مَجَالِدٌ أَخْبَرَنَا عَنْ عَمْرِو بْنِ جَابِرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَتْ الْيَهُودُ بِرَجُلٍ وَأَمْرَأَةٍ مِنْهُمْ زَنِيًّا فَقَالَ اتَّوْنِي بِأَعْلَمِ رَجُلَيْنِ مِنْكُمْ فَأَتَوْهُ بِابْنِي صُورِيَا فَتَشَدَّهُمَا كَيْفَ تَجِدَانِ أَمْرَ هَذَيْنِ فِي التَّوْرَةِ قَالَا نَجِدُ فِي التَّوْرَةِ إِذَا شَهِدَ أَرْبَعَةٌ أَنَّهُمْ رَأَوْا ذَكَرَهُ فِي فَرْجِهَا مِثْلَ الْمِيلِ فِي الْمُكْحَلَةِ رُجِمَا قَالَ فَمَا يَمْنَعُكُمَا أَنْ تَرْجُمُوهُمَا قَالَا ذَهَبَ سُلْطَانَتُ فَكَّرَ هُنَا الْقَمَلُ، فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِالشُّهُودِ فَجَاءُوا بِأَرْبَعَةٍ فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ رَأَوْا ذَكَرَهُ فِي فَرْجِهَا مِثْلَ الْمِيلِ فِي الْمُكْحَلَةِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجْمِهِمَا⁽²⁾.

لكن، ما هو ثابت في كتب التاريخ أن الحليفة عمر بن

(1) البغدادي، «تاسخ والميسوح» ص 152

(2) الكتب الستة، سنن أبي داود، كتاب لعدود، باب رجم اليهوديين، ص 1549 حديث رقم، 4452.

الخطاب (اغتيال 23 هـ) عندما دعا الشهود ليشهدوا على أمير البصرة المغيرة بن شعبة (ت 50 هـ)، عندما اتهماه بالزنى مع أم حمل من بني عامر بن صعصعة، وكانت تنشى الأمراء والأشراف، فسأل أحدهم: «هل رأيت العين في المكحلة» ولما أجاب بالنفي لم تثبت على لمغيرة عقوبة الزنى⁽¹⁾.

تفاوتت عقوبة لرنى في الشريعة الإسلامية بين القتل والرجم والجلد، ويتراوح عدد الجلدات من المئة إلى الخمسين جلدة⁽²⁾. أما ما ورد في القرآن ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽³⁾. فخص بها المفسرون غير المُحصنين، أما المُحصنون فعقوبتهم الرجم⁽⁴⁾، على الرغم من عدم ذكر عقوبة الرجم في القرآن، فهو من المرفوع نصاً الثابت حكماً. قالت عائشة: لقد نزلت آية الرجم والرضاع الكبير، وكانتا رقعة تحت سريري، وشغلنا بشكاة رسول الله ﷺ، فدخلت داجن (شخصته بعض الروايات من الغنم) فأكلته⁽⁵⁾.

(1) الطبري تاريخ الأمم والملوك 3 ص 472.

(2) القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص 268.

(3) سورة النور، آية: 2

(4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7 ص 197.

(5) الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء 4 ص 433 -

إلا أن لتشدّد الحجازيين، وفي مقدمتهم الإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ)، وتسامح العراقيين، وفي مقدمتهم الإمام أبو حنيفة النُّعمان (ت 150 هـ) تاريخ، هو تاريح الصراع بين الرأْي والنُّص في المذهب الإسلامي. قال هبة الله البغدادي (ت 410 هـ) «الحد في مد هب أهل العجّاز الرُّجم، والحد في مذهب أهل العراق الجلد»⁽¹⁾. والرُّجم يعني الموت رمياً بالحجارة.

لا أدري ما هي صلة قصة رنى القروذ وإقامتهم حد الرُّجم بالحجارة على ذكر وأنثى مِنْهُمْ. هل قصد القصاص تأكيد فطرة العقوبة أم قصها بفرض السخرية من لعقوبة. والقصة منقولة على لسان قاضي هو النُّعمان بن نعيم الواسطي عن راعي أغنام ومؤرخة بقلم قاضي آخر هو المُحسن بن عليّ التنوخي (ت 384 هـ).

قال الرّاعي: «كنت أُرعى عنماً لي في بعض الأودية، فرأيت فردين، ذكراً وأنثى وهما نائمان في مكان من الجبل، فجاء فرد ذكر يخف في مشيه حتى حرك الأنثى وهي إلى جنب الذكر، فانتبهت ومضت معه واهترشها، وأنا أراهما، فانتبه ذكرها فرأها، هرع زعماً عظيماً، فاجتمع إليه من القروذ عدد كثير، هالني، فصاح بن أندبيهم، فأقبلوا يتشممون الأنثى، حتى فرغوا كلهم

(1) أبعدادي، الناسخ والمنسوخ، ص 152.

تشممها، ثم نزلوا وبالذكر الذي وطئها تخفياً من ذكرها إلى
ومدة بعيدة، فخرجوهما فيها قهراً، ثم رجموهما بالحجارة
حتى ماتا^(١).

تقدمت هي الآية «الرَّئِيَّةُ وَالرَّئِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ» المرأة على الرجل، وعلى ما يبدو فإن فعل الرئي مناط بالمرأة، لذا قد يكون الفعل بتمامه مأخذاً من مفردة فارسية الأصل «رن» وتعني المرأة، و«زنان» تعني النساء، و«رئاني» تعني نسائي⁽²⁾، وهو: رجل زئاني يكفي لنفسه لا غير، تعريب زئانة، ومعناه المتخلف بأخلاق النساء⁽³⁾ وهي هي اللغات الإسلافية، مثل البلغارية، (زئنا)، وفي الكردية: (ژن)⁽⁴⁾. ويبقى ما تقدم مجرد رأي قال للخطأ والصواب.

يأتي تمييز الرجل بالقوامة على المرأة وامتهلاك حق تأديبها، مع عدم التمديد في حالة طاعتها، وكما تقدم لم يكن بعيداً عن مشورة عمر بن الخطاب. جاء في الآية: **وَالرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ** **يَمَا فَمَنْعَكَ اللَّهُ تَتَّبِعُهُمْ فِي بَعْضٍ وَمِمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَاصْطَلَحْتَ** **فَإِنَّكَ حَافِظٌ لِّلنَّفْسِ يَمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّذِي خَلَقُوا نُفُوسَهُمْ يُعْطِيهِمْ**

(1) القنوخى، شوار المعاصرة: 1 ص 202.

(2) قیّم، فرهنگ معاصر عربی فارسی، ص 960 و 1112

(3) شبر، معجم لألفاظ لقارسية المجرية، ص ٩٦.

(4) قاضي، قاموس لقااضي، ص 418

وَأَهْجُرُهُمْ فِي الْمَصَاجِعِ وَأَصْرُهُمْ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَعْصُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا^(١).

أفاد الواحدي في أسباب نزول هذه الآية أنها نزلت في الضحاحي سعد بن الربيع وزوجته حبيبة بنت زيد من أبي هريرة^(٢)؛ الذي صربها بعد نشوزها عليه، فشكاه أبوها إلى الرسول، فحكم أن تقص من زوجها، أي تصربه بمثل ما صربها. وبعد انصرافهما استدرك الرسول بالقول: «ارجعوا، هذا جبريل عليه السلام أتاني، وأنزل الله تعالى الآية، فقال الرسول: أردنا أمراً وأراد الله أمراً، والذي أراد الله خير، ورفع القصاص»^(٣). فنزلت ﴿وَلَا تَعْتَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾^(٤).

إن التراجع عما أراده الرسول بآية قرآنية لا تقصر بغير سطوة الرجل وحكم القبيلة التي كانت تسعى لتحجيم ما يتمناه الرسول في معاملة النساء، فمادام يبق من هذه السطوة لو أنزلت المرأة العقوبة بزوجهال أي تلطمه مثلما لطمها لكن في آيات أخر حث القرآن على معاملة النساء بالمعروف، على الرغم من اقرار رجاحة منرلة الرجل على المرأة، مثل: ﴿وَمَنْ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْكُمْ

(١) سورة النساء، آية 34.

(٢) يستبعد أن يكون لأبي هريرة (ت 59 هـ) راوية الحديث المعروف حفيذة مرسوجة في عهد الرسول وهو الذي عاش حتى المئة الأخيرة من خلافة معدوية بن أبي سفيان.

(٣) الواحدي أسباب النزول، ص 105 – 106.

(٤) سورة طه، آية: 114.

بِالْمَرْيُوتِ وَلِبَرَجَالٍ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ وَأَنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ⁽¹⁾، وَوَعَايَرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَسَّ أَنْ تَكُونُوا سَيِّئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ بِهِ حَيْرًا كَثِيرًا⁽²⁾.

إن الضرب بكل درجانه يعد إهانة للبشر، فإذا كانت تحرمه أصول التربية الحديثة في الأطفال لأنه يترك جرحاً قد لا يدمله الرُّمن؛ وأن المتصدين للدُّفاع عن الحيوان يعتبرونه جريمة بحق الحياة، فكيف بالنساء، وهنّ الزوجات والأمهات والأخوات؟! حاول المفسرون التقليل من وطأة ما جاء في الآية على النساء، وخاصة اقترانه بالمضجع فقالوا: إنه الضرب غير المبرح، ولا يحدث إلا نادراً. لكنه يحدث، وألمه النفسي أشد من ألمه الجسدي، فكيف يحدث هذا مع من وصفهنّ الرسول بشقائق الرجال⁽³⁾ والشقيق هو التظير المساوي، ووصفهنّ بالحس المرهم مثلهنّ مثل القوارير رقة⁽⁴⁾.

(1) سورة البقرة، آية: 228

(2) سورة النساء، آية: 19.

(3) جاء في الحديث: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ خَالِدٍ الْأَخْيَاطُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ هُوَ الْعُمَرِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَخْلَدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يُجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا قَالَ يَغْتَسِلُ وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ اخْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلًا قَالَ لَا غَسْلَ عَلَيْهِ قَالَتْ أُمُّ سَمَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ، غَسَلَ قَالَ نَعَمْ إِنْ نَسَاءَ شَقَائِقِ الرِّجَالِ، (الكتب الستة، جامع الترمذي، كتاب الطهارة باب في من يستيقظ ويرى بللاً، ص 1643 حديث رقم: 113).

(4) جاء في الحديث: «حَدَّثَنَا أَبُو لُرَيْجٍ الْعَتَكِيُّ وَخَامِدُ بْنُ عُمَرَ وَهَنِيَّةٌ =

الأمر لم يحرج لمفسرين السائقين فحسب، بل حاول إسلاميون معاصرون الخروج من هذا الحرج في التعامل مع هذه الآية بتأويلات وتفسيرات قد لا يسمعا مشددون. وفسرها آخرون بعدم الانسجام مع الهدف لإجمالي من حسن معاملة النساء، بلقول إن تغييراً قد طرأ في قراءة النص القرآني «كلمة أضربوهن» إذا كتبت من غير نقاط وبالخط المستمد من شكل الأبجدية الآرامية التي يتشابه فيها حرف الضاد مع العين، وحرف الزاء مع الزاي تبدو مثل أعزبوهن التي تلائم سياق النص على المقاس»⁽¹⁾.

لكن، لا يناقض هذا النصيف المفترض ورود مرادف مفردة أعزبوهن، وهي اهجرهن، فالعبارة هي ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾! فهل من البلاغة أن تكون العبارة (واهجرهن في المضاجع وأعزبوهن)؟ وهذا غير معقول. لا أظن أن تبريرات المفسرين ستهون من وطأة الضرب بمعنى اللطم وإن كان غير

- بَنُ سَعِيدٍ وَأَبُو كَامِلٍ جَمِيعًا عَنْ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ أَبُو الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا حَمَادٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِ بَنِي إِسْفَارٍ وَعَلَامٌ أَمْتُودُ يُقَالُ لَهُ أَنْجَسَةٌ يَحْدُو فَقَالَ نَهْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَنْجَسَةُ رُوَيْدَكَ سَوْفَا بِالشَّوَارِبِ، (الكتب الستة، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب باب رحمته، ص 1087 حديث رقم: 6035).

(1) الصادق انهجوم، المسلمة لاجئة سياسية مجلة لنافد، العدد 21، تموز

مُبْرَح، أو أن القول بالتَّصْحِيف، وهو ما لا يتتبع فيه من يفهم أن الآية ﴿إِنَّا نَحْنُ قَزَآءٌ أَذِكَّرٌ وَإِنَّا لَمُرْكَبُونَ﴾⁽¹⁾ حصنت القرآن من تصحيف مثل هذا، وبالتالي سمنع المتمسكين بالتقصّوص من اعتبار الضَّرْب سُنَّة صحابية، فسعيد بن الرُّبيع كان صحابياً، ومَنْ ذُثِرَتْ (غضبت أو تجرأت) على زوجها تستحق الضَّرْب!

إلا أن مَنْ يمنعه من ضرب زوجته اختلاف لتفسير لمفردة اصبروهن وهجروهن، قد يجب مبرره في ما نقلوا عن النبي في خطبة الوداع (18 ذي الحجة 10 هـ)، ومن دون النظر إلى فارق الزمن، وصدّق الزَّوْية. قال: «أما بعد أيها الناس، فإن لكم على نساءكم حقاً، ولهنّ عليكم حقاً. لكم عليهنّ ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، وعليهنّ ألا يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فإن الله أذن لكم أن تهجروهنّ في المضاجع، وتضربوهنّ ضرباً غير مُبْرَح، فإن انتهينّ فلهنّ كسوتهنّ ورزقهنّ بالمعروف، واستوصا بالنساء خيراً»⁽²⁾.

أما المؤرخ والمفسر محمد بن جرير الطُّبري (ت 315 هـ) فيأتي بتفسير أشد لكلمة اهجروهنّ، كأنه منسجم مع الضَّرْب وسيق النص. قال: «أول الأقوال بالصَّواب في ذلك أن يكون قوله «اهجروهنّ» موجهاً معناه إلى معنى الرُّبْط بالهजार على ما ذكرنا

(1) سورة الحجر، آية 9.

(2) الطُّبري تاريخ الأمم والملوك 3 ص 25.

بعد إِدْنِ المَقْبِه

من قبر العرب للبعير، إذا ربطه صاحبه بحبل عسى ما وصفنا
فهو يهجر هجراً... وأن أبين الأوبة من نشوذهن فاستوثقوا منهن
رباطاً في مضاجعهن يعني مَنَازِلهنَّ وبيوتهنَّ التي يضطجعن فيها،
ويصاجعنَّ فيها أزواجهنَّ كما حدثني عباس بن أبي طالب⁽¹⁾.
ومِن معاني الهَجَر لشد، والهَجَار حِيل يُشد في رسغ رجل لبعير،
وهَجَره هَجْراً وهَجُوراً شدة⁽²⁾.

كنا نأمل أن يحاول الفقهاء المعاصرون، المتنورون،
منهم، تجاوز تفسير وتأويل القدماء، الذين هم الأقرب إلى زمن
سطوة القبيلة، إلا أن آية الله محمد حسين فضل الله (ت
2010) يؤكد الضرب بمعنى اللطم، قال: «واضربوهنَّ هذا هو
الأسلوب الثالث (بعد عظوهنَّ واهجروهنَّ). ولكنه لا يمثل
الضرب اللامعقول الذي يمارسه الإنسان بطريقة انفعالية على
أساس المزاج الحاد والعقدة النفسية، وقد وردت الأحاديث التي
تظهر أنه الضرب غير لمبرح، الذي لا يدمي لحماً ولا يهشم
عظاماً، مما يوحي بأنه يمثل أسلوباً نفسياً أكثر مما يمثل أسلوباً
مادياً»⁽³⁾. لكنه يبقى ضرباً أو صفعاً، ولو صفع أب طفله صفعة
فيها شدة وكان يقصد ملاعبته لتيسم الطفل، لكنه لو صفعه

(1) الطبري جامع البيان في تفسير القرآن، تفسير سورة النساء الآية 34.

(2) القبروزآبادي، انقاموس المعبط، ص 495.

(3) فضل الله، من وحي القرآن 7 ص 243 - 244.

صفعة خفيفة وكان غاضباً أو سقصد التأديب لبيكى الطفل. لأن الأمر يتعلق بالشعور النفسى مثلما يتعلق بالإيذاء الجسدي.

قلنا أنصف الإسلام النساء بالإرث في حينها، لكن الزمن يتحرك، والنساء غدورٌ حرراً لا يتجزأ من عملية الإنتاج. وبناء الأوطان، والنصوص الخاصة بالمعاملات لا بد أن يؤخذ تجاوزها بنظر الاعتبار. فعمرو بن الخطاب، مثلما تقدم، ولظروف مستجدة، اتخذ موقفه الواضح مما رآه لا يوافق ما استجد من مستجدات، وبعبارة ممشورة من علي بن أبي طالب.

لأن في النصوص من المرونة بما يجب تطبيقه وما لا يجب، فمثلاً اختلف الفقهاء من قبل في أمر ولاية النساء للقضاء، إذ سمح بها أبو حنيفة (ت 150 هـ)، ومن بعده الطبري (ت 310 هـ)، مثلما تقدم. وقال الوزير المعتزلي الزيدي الضاحب بن عباد (ت 385 هـ): «إنما اختلفوا في أنها تصلح للقضاء أم لا»⁽¹⁾ وإذا كانت المرأة لا تساوي الرجل، ما اختلف الفقهاء في أمر ولايتها للقضاء، أبو حنيفة حيث تصح شهادتها، والطبري هي كل الأحوال، وغيرهما يحجب عنها هذه الوظيفة.

ولأن في النصوص من المرونة، احتلمت المذاهب في أمر الإرث، ومنه الاختلافات في التفسير ومن بعده التشريع. جاء في النص:

(1) ابن عباد، الزيدية، ص 181.

﴿لَذِكْرٌ مِّنْ حَظِّ الْأُنثَىٰ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ الْغَيْرِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَنكِحَتِهِ كُلِّ مَآءَرٍ مِّنْهُمَا أُسْدُسُ﴾⁽¹⁾

يبدو أن هذا التشريع كان مطبقاً بحدود ضيقة، وعلى مستوى فردي، في فترة قبل الإسلام، وما يُصطلح عليه بالجاهلية. روى ابن حبيب: كان «أول من ورث البنات هي الجاهلية، فأعطى البنت سهماً والابن سهمين، ذو المجاسد الشكري، وهو عامر ابن جشم بن حبيب»⁽²⁾. كذلك قيل من أسباب نزول ماخص الموارث، هو شكوى زوجة أوس بن ثابت عندما توفي وترك أربع بنات، فجاء بنو عمومته فأخذوا الميراث فنزلت: ﴿لِلرِّجَالِ نِصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نِصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرُ نِصِيبٌ مَّفْرُوضٌ﴾ [النساء 7]، ونزلت أيضاً ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾⁽³⁾.

اختلف فقهاء المذاهب عندما تكون البنت وريثة بمفردها، فحسب الآيه لها النصف، ولأبوي الموروث السدس، فهنا يتميز الشيعة الإمامية في اعتبار البنت تحجب بقية الأقارب، ولا يرث معها أخو الموروث ولا عمه ولا الأقارب، أي لا عول ولا تعصيب⁽⁴⁾.

(1) سورة النساء، آية: 11 - 12.

(2) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص 324.

(3) المصدر نفسه، ص 324 - 325.

(4) كاشف اعطاء. أصل الشيعة وأصولها، ص 132 - 133.

فالبنات عند الإمامية تراث النصف بالفرض، والنصف الآخر بالرد إليها⁽¹⁾.

أما المذاهب السنية فتعترف بالمول ولتعصيب، أي تأخذ البنات، إذا كانت بمفردهن النصف والنصف الآخر للأقارب من آخر الموروث إلى عمه ولبقية. بمعنى إذا انضرد الولد له المال كله، لا يشاركه فيه أحد وإذا انصردت البنات لها النصف، والباقي للعصبه⁽²⁾. عسى سبيل المثال أخذ قانون الأحوال الشخصية التونسي بهذه القاعدة، ومنذ العام 1959: «البنات إذا تعددت أو انصردت أو بنت الابن وإن نزلت فإنه يرد عليهما الباقي، ولو مع وجود العصبه بالنفس من الأخوة والعمومة». ⁽³⁾.

غير أن الزوجة عند الإمامية لا تراث من العقار والأرض عينا⁽⁴⁾ والحجة «لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه (زوج) من العصمة، ويجوز تغييرها ويبدلها»⁽⁵⁾. بينما عند بقية المذاهب يراث إحوه

(1) السيستاني منهاج الصالحين 2 ص 319

(2) القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 334

(3) الضراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 182.

(4) كاشف اعطاء، أصل لطبعة وأصولها، ص 133.

(5) الضراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 176 من القسم، من لا يحضره الفقيه 4 ص 251 - 252.

الموروث وأعمامه. من غير نصف الننت، بالإعالة والعصبة، وترث
الرُّوحة العقار عيناً. ولهذا أخذ العديد ممن وريثاتهم بنات، ولا
يريدون مشاركة أخونهم وبقية عصبتهم في تراثها، يسوون
معاملاتهم وفقاً للمذهب الإمامي، بينما هم من أهل السُّنة⁽¹⁾.

هناك اجتهاد في تفسير النصوص، على الرُّغم من القول
السَّائر لا اجتهاد في النَّص، فهناك من الأحكام، وعلى وجه
الخصوص في الحدود، لا تتاسب العصر وتطوره، بل غدت موضع
نقد من قِبل لائحة حقوق الإنسان الدُّولية. وأن أغلب لدول ذات
الأغلبية المسلمة قد لتزمت بتلك اللائحة، فتركت ممارسة
العقوبة بقطع اليد، أو لجلد أو الرُّجم، وعلماء الدين لم
يعترضوا على ترك تلك العقوبات، بل على لعكس بارك منهم
إلغاءها، ففي علمهم ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ
الْعُسْرَ﴾⁽²⁾. أقول. لماذا يُصر على العسر بالنِّساء في أن يُعاملن
سقايد المذاهب لا بتقليد الدُّولة الواحد، غير قانون يُشرع على
أساس المستجدات، وتأتي معاملات لنساء في المقدمة

لأحوان الصما وخلان الوفا (القرن الرابع الهجري/العاشر
الميلادي) وقفه أمام قضية ميراث البنات؛ ويبدو أنها طُرحت
للجدل آنذاك، لذا حاولوا تبريرها بطريقتهم، ويريدون القول

(1) راجع: امصدر نفسه، ص 177 - 179.

(2) سورة البقرة، آية: 185

إنها قضية يوجه حولها التّساؤل. قالوا «إذا فكروا في حكم المواريث أن يُلذَكِرَ مِثْلُ حَطِّ الْأَثَقِيَّتَيْنِ فيرون أن الصُّوب كان أن يكون للأثى حظّ الذّكرين، لأن السّماء ضعفاء قلائل الحيلة في اكتساب المال»⁽¹⁾. لكن بعد اكتساب المال لابد من المساواة.

عموماً طُرِحت القضية، حسب ما تقدم في القرن العاشر الميلادي كإشكالية وبالبصرة، حيث عاش إخوان الصفاء، ومن الأولى أن يقف أمامها أبناء القرن الواحد والعشرين، فمنّ المخجل أن يُراد بالعراقيات اليوم العيش بلا قانون أحوال شخصية يساوي بينهم في الأحكام وينصفهم. ومن المفيد أن نأتي بحصص البنت عند الشيعة الإمامية، وربما كانت متأثرة بقضية «قَدك»، حيث هاطمة الرّهباء الوريثة الوحيدة لأبيها، حسب ما نراه الشيعة، وهي مسألة تاريخية ما زالت تلقي طلالها على الحالة الطائفية بالبلدان المختلطة المذاهب⁽²⁾.

(1) إخوان الصفا الرّسائل، الرّسالة الخامسة في ماهية الإيمان 4 ص 150.

(2) كانت هذك من أرض يهود حبيب أخذت «لرّسول الله حاصه لأنه لم يوجع عليها بخير ولا ركاب» (الطّبري تاريخ الأمم والملوك 2 ص 498 - 499) وبالتالي تكون فاصدة هي الوريثة الشرعية فلما أنت مع عم أبيها امباس بن عبد المطلب إلى أبي بكر الصّديق تطالبه بإرثها من قَدك قال لهما: «إني سمعتُ رسول الله يقول: لا نورث، ما تركناه فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال، وإني لا والله لا أدعُ أمراً رأيت رسول الله يصنعه، لا صنعتُهُ» (المصدر نفسه 3 ص 73)

وبعد سنين وهبها معاوية بن أبي سفيان (ت 60 هـ) لمروان بن -

حصّة البنت الوارثة مع الأب (جدها والد المتوفى) الثلاثة أرباع، وللجد الرُّبُع مثله مع جدتها والدّة أبيها مع الولد (أخوها) الثُّلُث وله الثلثان. مع أخت أو أكثر من أخت بالتساوي. حصصها من ميراث أمها، بوجود زوج الأم، ثلاثة أرباع. مع وجود الزوجة يخرج الثُّمَن لها والباقي للبنت. أي السُّبعة أثمان، ومثله مع وجود زوجات لأبيها لهنَّ الثمن والباقي للبنت⁽¹⁾.

ولأبي العلاء نقد لاختلاف قسمة المواريث، ويعتبر لأم أحق من البنت:

- لحكم (المصدر نفسه 4 ص 460)، ثم أمر باسترجاعها منه (المصدر نفسه 4 ث 511) بعد وفاة فاطمة احتف حولها علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، بين أن تكون نعلها الرسول لفاطمة وبين أنها من إرث الرسول، فيكون لابن عباس حصّة هي، فسلمها عمر بن الخطاب، قائلاً لهما: «أنتما أعرف شأكما» (الحموي، معجم البلدان 5 ص 239). ولما ولي عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ) سلمها لأبناء فاطمة من العلويين، وبعده صودرت من عندهم لصالح بني أمية، ولما تولى أبو العباس المتفاح (ت 136 هـ) سلمها لـحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ثم صادرها أبو جعفر المنصور (ت 58 هـ)، بعد خروج أولاد الحسن المذكور عليه، ثم أعادها المهدي بن المنصور (ت 169 هـ) فصادرها بعده موسى الهادي (ت 173 هـ)، وظلت بأيدي العباسيين حتى خلافة عبد الله المأمون (ت 218 هـ) حيث ردها لآل فاطمة (المصدر نفسه).

(1) الميرزا محمد تقي القمي جدول حل المواريث على مذهب الإمامية القاهرة: دار التقريب بين المذاهب ذي الحجة 1382 هـ، بخط أحمد النجفي الزنجاني

حَيْرَان أَنْتِ هَآئِي النَّاسِ تَتَّبِعُ
تَجْرِي الْحُظُوظُ لِكُلِّ جَاهِلٍ طَبَعُ
وَالْأُمُّ مَالِ السُّدُسِ عَادَتْ وَهِيَ أَرَأَفُ مِنْ
بَنَاتِ لَهَا النُّصَفُ أَوْ عَرَسِ لَهَا الرُّبْعُ
وَالْحَتَفُ كَالثَّائِرِ الْعَادِي يُصْرَعُنَا
وَالْأَرْضُ تَأْكُلُ هَلَا تَكْتَفِي الضُّبْعُ⁽¹⁾

لمعروف عبد الغي الرضاوي (1945) فصائد عدّة هي شأن
المرأة، وقف فيها ضد الحجاب، ومع تعليمها، وضد التحكم في
شأن زواجها وطلاقها، وشكا حالها مع تشريع الميراث، قائلاً

لَمْ أَرِ بَيْنَ النَّاسِ ذَا مَظْلَمَةٍ
أَحَقُّ بِالرَّحْمَةِ مِنْ مَسْلَمَةٍ
مَنْقُوصَةٍ حَتَّى بِمِيرَاثِهَا
مَحْجُوبَةٍ حَتَّى عَنِ الْمَكْرَمَةِ⁽²⁾

بعد القوامة والتّمسز في الإرث واشّهادة أشاعت كلمة الإمام
علي بن أبي طالب حول النّساء دونية المرأة عقلاً ودينياً. قال بعد
هراغه من معركة الجمل ما هو أغلظ في النّساء: «مَعَاشِرَ
النّاسِ، إِنَّ النّسَاءَ نَوَاصِصُ الْإِيْمَانِ، نَوَاصِصُ الْحُظُوظِ،

(1) المعري، لروم ما لا يلزم 2 ص 85

(2) الرضاوي، الاثمار الشعريّة لكاملة، ص 469

نَوَاقِصُ الْعُقُولِ: فَأَمَّا نُقْصَانُ إِيْمَانِهِنَّ فَقُعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ فِي أَيَّامِ خِيَضِهِنَّ، وَأَمَّا نُقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ مِنْهُنَّ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ، وَأَمَّا نُقْصَانُ حُظُوظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَتْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرِّجَالِ. فَاتَّقُوا شَرَّ النِّسَاءِ، وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَدِّهِ وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعَنَّ فِي الْمُنْكَرِ^(١).

لذا تحدّ أبا الطّيب المتنبّي (اغتيال 354 هـ) عندما يرثي أُنّب سيف الدّولة الحمداني يحاول عزلها عن جنس النّساء بقوله:

وإن تكن خلقت أنثى لقد خلقت

كريمة غير أنثى العقل والحسب⁽²⁾

واضح أن قيادة أم المؤمنين عائشة لجماعة البصرة ضد عليّ بن أبي طالب أثرها في نفسه، فسمى أهل البصرة بجند المرأة وأتباع البهيمة. وهذه كاتبة تعطي عيئاً العذر في ما قاله في بنات حنسها. «كان لابد للإمام من استعمال أسلوب يواجه به السيّدة عائشة من تأثير عظيم على للناس، لكي لا يتمكن من أن يلفت انتباههم إلى الخطأ، الذي وقعوا فيه، نتيجة انصياعهم لأوامرها،

(1) نهج لبلاعه، شرح محمد عبده، خطبة رقم. 79، ص 157

(2) استنسي، السبوان 2 ص 283، ومطلبيها.

يا أخت خَيْرَ أِحْ يا بنت حيزَابٍ كِنْيَاةُ بِهِمَا عَنْ أَشْرَفِ النُّسَبِ

وتحقيق طموحاتها بواسطة،⁽¹⁾ لكن السؤال: ما هو ذنب بقية النساء، أن يبقى نقصان العقل والدين ملازماً لهن؟⁽²⁾ ومن جهة أخرى لماذا لم يرم الرجال لجنسهم لا لشخصهم، مثلما رميت المرأة لجنسها لا لشخصها، وهم قد خرجوا وراء الحمى؟

شاعت هذه الكلمة بين عامة الناس لما للإمام علي من حضور في كل العصور ولما لرجال من فائدة فيها، فقالوا: «لا تدع أم صبيك تضربه، فإنه أعقل منّا». وإن كانت أسن منّا⁽³⁾. مع أن هناك حديثاً يقول، وإن كان ابن قيم الجوزية يصفه بالموضوع: «إذا دعت أحدكم أمه، وهو في الصلاة فليجب وإذا دعاه أبوه فلا يجب»⁽⁴⁾. على أية حال، يغلب على الظن أن قائله رجل لا امرأة، بمعنى هناك من فكر برفع منزلة المرأة، مع احتمالنا أن واسمه لا يقصد مثلما يفهم من ظاهر الحديث، بقدر ما يقصد النجدة، التي تحتاج لها المرأة الأم أكثر من الرجل الأب.

نصح علي ولده لحسن (وكأنه يعلم أن موته سيكون على يد زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي)⁽⁵⁾ بالقول: وإياك

(1) اجواد، المرأة في نهج البلاغة - ص 261.

(2) اجاحظ، البيان والتبيين 1 ص 173.

(3) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف، ص 128 - 129.

(4) ورد في الرواية: أن معاوية بن أبي سفيان أغرى زوجه الحسن حمدة بنت الأشعث بزواجها من ولده يزيد على أن تسم الحسن بن علي، ويعت إليها بمائة ألف درهم، فقبلت وسمت الحسن فسوغها المال ولم يزوجها منه،

وَمُشَاوَرَةِ النِّسَاءِ، فَإِنْ رَأَيْهِنَّ إِلَى أَقْنٍ، وَعَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ
وَأَكْمَضَ عَلَيْهِنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ إِيَّاهُنَّ، فَإِنْ شِدَّةَ
الْحِجَابِ أَنْقَى عَلَيْهِنَّ، وَلَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ مِنْ إِدْخَالِكَ
مَنْ لَا يُوَثِّقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ، وَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَلَّا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ
فَأَفْعَلْ. لَا تُمْلِكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ
الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ، وَلَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ. وَلَا تَقْدُ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا،
وَلَا تُطْمِغَهَا أَنْ تَشْمَعَ لِغَيْرِهَا،⁽¹⁾ قَالَ ذَلِكَ بِدَافِعِ شَغَفٍ وَلَدِهِ
الْحَسَنِ بِالنِّسَاءِ، فَحَبَّبَ الْعُلُوبِينَ عَزُّ الدِّينِ ابْنُ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ:
«كَانَ الْحَسَنُ كَثِيرَ التَّزْوِجِ»⁽²⁾ تَزَوَّجَ سَبْعِينَ امْرَأَةً.

= عَجِبَ عَلَيْهَا رَجُلٌ مِنْ آلِ مُلْحَةَ فَأَوْلَدَهَا، فَكَانَ إِذَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ بَطْلُونٍ
فَرِيشٌ كَلَامَ عِبْرِهِمْ، وَقَالُوا: يَا بَنِي مُسَمَّةِ الْأَزْوَاجِ (الْأَصْفَهَانِي، مَقَاتِلُ
الْمُلُوكِ، ص 80).

لَكِنِ الْأَصْفَهَانِي يَنْقُلُ رَوَايَةً أُخْرَى قَالَ فِيهَا الْحَسَنُ لِأَخِيهِ الْحُسَيْنِ وَهُوَ
يَحْتَضِرُ أَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ الْمَرَّةَ الْوَحِيدَةَ الَّتِي يُسَمُّ فِيهَا، وَقَدْ تَبَيَّرَ أَيْضاً
سَاحَةً لِمُتَمِّمَةٍ - فَلَقَدْ سَقَيْتَ لِسَمِ مَرَاراً مَا سَقَيْتَهُ مِثْلَ هَذِهِ الْمَرَّةِ، وَلَقَدْ
لَمِظْتَ قِطْعَةً مِنْ كَبِدِي، فَجَعَلْتُ أَقْلِسُهَا بَعْدَ مَعِي، فَمَا لَكَ مِنَ الْحُسَيْنِ: مَنْ
سَقَاكَ؟ فَقَالَ: وَمَا تَرِيدُ مِنْهُ؟ أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَهُ؟ إِنْ كَانَ هُوَ هُوَ (بِمَنْي
مَعَاوِيَةَ) فَالَّذِي أَشَدَّ نَقْمَةً مِنْكَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَمَا أَحَبُّ أَنْ يُوْخَذَ بِي
بِرِيءٍ (الْمَعْدَرُ نَفْسُهُ، ص 81)

(1) نَهَجُ الْبِلَاغَةِ، مِنْ وَصِيَّةٍ إِلَى ابْنِهِ الْحَسَنِ عِنْدَ مُتَصَرِّفِهِ مِنْ صَفِيْنِ.

(2) ابْنُ أَبِي الْحَدِيدِ، شَرَحَ نَهْجَ الْبِلَاغَةِ 4 ص 690. وَحَسَبَ الطَّبْرِي، تَارِيخَ
الْأُمَمِ وَالْمُلُوكِ 4 ص 535 تَعْرِضَ الْمُنْصَوْرَ لِمَا حَرَى بَيْنَ مَعَاوِيَةَ وَالْحَسَنِ
فِي حُطْبَةٍ لَهُ «فَخَدَعَهُ فَاَسْلَخَ لَهُ مِمَّا كَانَ فِيهِ وَسَلَمَهُ إِلَيْهِ، فَأَقْبَلَ يَتَرَوَّجُ
النِّسَاءَ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَاحِدَةً فَيُطْلِقُهَا غَدَاً».

قد لا يكون موقف السيدة عائشة من عليّ بريئاً من الهاجس الشخصي، فربما حزت في نفسها مشورته على الرسول في تطبيقها عندما اتهمت مع صموان بن الممطل في حادثة الإفك، وحينها قال عليّ للرسول: «لم يضق الله عليك والنساء سواها كثيراً»⁽¹⁾. وإذا كن ذلك قد حدث بالفعل فكم لعبت التأثيرات الشخصية دورها في حشد الجيوش، والحكم على جنس النساء (مع أن لأم سلامة، وهي زوجة الرسول، أيضاً، رأيها المساعد لعلي بن أبي طالب لا مجال للتعرض له).

والسؤال: ماذا تكون أحول النساء وقد اجتمع رأي الإمام القائل بنقص دين المرأة وعقلها مع الحديث النبوي: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: لَقَدْ تَفَعَّنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا جَدْتُ أَنَّ الْحَقَّ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلْ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بَنَتْ كِسْرَى قَالَ تَنْ يُمْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»⁽²⁾.

كانت المرأة المقصودة هي الملكة بوران بنت كسرى أبرويز.

(1) ابواحدي، أسباب النزول، ص 225. الطبرسي، مجمع البيان 7 ص 205.

(2) الكتب لعمدة، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كُتِبَ النَّبِيُّ إِلَى كِسْرَى

وقيصر، ص 363 رقم الحديث. 4425 وجامع الترمذي، باب الفتن، ص

1880 الحديث رقم: 2262

التي قال الطبري في عدلها وتدبيرها لملك أبيها: «هتكر أنها قالت يوم ملكت: المر أنوي وبالعدل أمر. وصيرت مرتبة شهر براز لفسفروخ، وقلدته ودارتها، وأحسننت الشيرة في رعينها، وبسطت العدل فيهم، وأمرت بضرب الورق (لنقود) ورم القناطر والجسور، ووضعت بقايا بقيت من الخراج على الناس عنهم، وكتبت إلى الناس عامة كتاباً أعلمتهم ما هي عليه من الإحسان إليهم، وذكرت حال من هلك من أهل بيت المملكة، ونها ترجو أن يريهم الله من الرفاهة ولاستقامة بمكانها ما يعرفون به أنه ليس ببطش الرجال تُدْخُج لبلاد، ولا بياسهم تستباح المساكر، ولا بمكايدهم ينال الظمر وتُطْفَأ النوائر، ولكن كذلك يكون بالله عز وجل، وأمرتهم بالطاعة وحضتهم على المناصحة، وكانت كتبها جماعة لكل ما تحتاج إليه، وإنها ردت خشبة الصليب على ملك الروم مع جاثليق يُقال له إيشوعهيب»⁽¹⁾

تعني العبارة الأخيرة إصلاح سياستها الخارجية مع إصلاح داخل دولتها. فكيف يمكن الركون لرواية هذا الحديث على أنها صحيحة أو حسنة! وللطبري كلام مثل هذا في أحتها وخليفتها آذر ميدخت، التي تأمر عليها لقائد رستم وسمل عينيها⁽²⁾.

كان الصحابي أبو بكر (ت 51 هـ)، هو الراوية لهذا

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 2 ص 164.

(2) المصدر نفسه

الحديث، واسمه تردد في قصية المغيرة بن شعبه (ت 50 هـ) عندما اتهم بالزنى، وأتى أبو بكره شاهداً، وهو أخو زياد بن أبيه (ت 53 هـ) لأمه سمية، إحدى رافعات الرايات قبل الإسلام بالطائف، وتسكن «في محلة يقال لها حارة البغايا»⁽¹⁾. وقيل مات أبو بكره ولم تقبل شهادته حيث جلد عمر بن الخطاب (اعتيل 23 هـ) لعدم إكمال الأدلة الشرعية ضد ابن شعبه⁽²⁾. أما الحدث فهو معركة الجمل (36 هـ) بالبصرة، ومسير أم المؤمنين عائشة إلى هناك لتولي قيادة المعركة ضد خلافة علي بن أبي طالب. إلا أنه بعدما حصل قد غُثم الحديث وأصبح قابواً أيدياً ضد ولاية المرأة.

فمن شروط الخلافة أو الإمامة العشرة، الخلقية والمكتسبة، تُعد الذكورة واحدها من الأولى، فحسب أبي حامد الغزالي (ت: 505 هـ): «لا تنعقد الإمامة لمرأة، وإن اتصفت فيها جميع خلال الكمال وصفات الاستقلال»⁽³⁾ نذكر أيضاً أن حادثة الجمل

(1) المسعودي، مروج الذهب 3 ص 192 لا تحو القضية من حقيقة ادعاء زياد وإحقاقه بأى سمين، لكن لا تخلو في الوقت نفسه من المبالغة، فأعذب الرويات احصاة بهذه المرأة كتبت في العهد العباسي، وهو لم يترك لا كبيرة ولا صغيرة إذا لم يسجلها على لأموين.

(2) ابن عبد البر، الاستيعاب هي معرفة الأصحاب 4 ص 1614.

(3) الغزالي، فضائح السلطنة، ص 169 - 194، الشروط الخلقية أو الطبيعية هي الإمامة أو الخلافة: لبلوغ، العقل، الحرية، الذكورية، الضريشة، سلامة الحواس. المكتسبة النجدة، الكفاية العلم، الورع.

لم تأت بهذا الحديث فحسب، بل بما قاله علي بن أبي طالب في شأن النساء، مثلما سبق تفصيل ذلك. والحال يُذكر بما جنته حواء من عصيها لأمر الرُب وأكلت من الشجرة. فابتلى البشر بذلك، مع أن العقول في مثل هذه الأمور تحدد الشخصية، ولا يؤخذ جنس النساء بامرأة.

لا ندري ما حجة واضع ذلك الحديث بعد الإطلاع على ما رواه الطُّبري في شأن تلك المرأة، التي لا يفلح قومها بولايتها وهل يبقى لدى النساء أمر في تولي الحكم أو المشاركة فيه، ويرفع الرجال (القوامون) بوجوههن مثل هذا النص؟ وعلى الرغم من عواطفنا التي شبت على حب علي بن أبي طالب وآل بيته، وصوت أمهاتنا، لمتوسلات باسمه عند الولادة، فإن كلمته في النساء تبدو قاسية خصوصاً في عصر النساء أخذن يحكمن مجتمعاتهن، كملكات ورئيسات جمهوريات ووزارات!

لكن هل من العدالة محاكمة كلمة أو موقف علي بن أبي طالب من المرأة أو ممارسة عمر بأدوات زماننا؟ يمكن ذلك في حالة واحدة وهي عندما لا يفصل بين الأزمنة في محاولة لفرص زمنٍ على آخر، وهو ما يجري اليوم! فهل لنا أن نقبل حديثاً يقرن بالجهل وحله العلم بكثرة النساء، وهل غاب عن واضع الحديث توازن الطبيعة بين ذكر وأنثى، وغاب عنه أيضاً الاستعداد الطبيعي لدى المرأة في التعلم؟ جاء في الحديث: «مِنْ أَشْرَاطِ

الساعة أن يقل العلم ويظهر الجهل، ويظهر الزنى وتكثر النساء ويقل الرجال، حتى يكون لخمسين امرأة قيم الواحد⁽¹⁾.

في قضية المرأة والتعامل مع النصوص المقيدة لحرياتها يمكن العودة إلى الاجتهاد والعمل على التصالح مع الزمن. وأن تتم معالجة النصوص على مقتضى المستجدات، يشملها الحديث «أنتم أعلم بأمر دنياكم». ونساء اليوم لسن نساء الأمس، ولنس خارج أمر الدنيا. جاهد الرسول ضد الإرث القبلي، لكن موقف المجتمع كان سلبياً، فلئن بخل عن عبادة الأوثان والأصنام فلم يتحل عن موروثة في معاملة النساء. على الرغم من ذلك هناك شواذ في فهم العشيرة للمرأة، ومن بعدها عند فقهاء مسلمين أجازوا للمرأة الاتصال بالسما، أي الثبوة.

تطل تجربة سجاح بنت الحارث لتميمية (ت 55 هـ) طاهرة متعالية على الشائد، ففي وقت كانت فيه النساء بالحزرة جزءاً من مبراث الرجال كم سلفت الإشارة، وليس هناك حدود للتسري بالجوازي، نطهر امرأة تقود نحو أربعين ألف رجل اقتنعوا بنبوتها، بينهم قادة مثل: الزبرقان بن بدر⁽²⁾. كانت سجاح كاهنة لها علم بالكتب تعلمته من بني تغلب النصارى، عاشت معتزلة حتى وفاتها بالبصرة زمن معاوية بن

(1) ابنهاري، صحيح ابنهاري، باب العلم 2 ص 60 81 لحديث رقم 79.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 121 وما بعدها.

يُعد إدين المقيي

أبي سفيان. ورغم سطوتها وشرفها وعلمها وصلابة والي البصرة على جنازتها⁽¹⁾ حولها الرّواة والقصاصون المسلمون إلى مجرد غانية وأضحوكة.

لم يرد في كتب التاريخ ما يمنع سجاح من الثبوة لجنسها بل لأنها أرادت تأسيس دين آخر تعارض فيه الإسلام. الفت أحد أتباعها عطارذ بن حاجب، وقيل قيس بن عاصم إلى جس نبته فقال:

أمست نبينا أنثى تُطيفُ بها
وأصبحت أنبياء الناس ذكرانا⁽²⁾

وقال آخر فيها:

أصلُ الله سعي بني تميم
كما ضلت بخطبتها سجاح⁽³⁾

يكشف ابن حرم (ت 456 هـ) عن نزاع كبير در بين فقهاء قرطبة حول ثوة النساء، قال: «هذا فصل لا تعلمه، حدث التنازع العظيم فيه إلا عندنا بقرطبة، وفي زماننا، فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون الثبوة في النساء جملة وبدعة من قال ذلك،

(1) الزركلي، لأعلام 3 ص 122

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 127. المسمودي، مروج الذهب 3 ص 45.

(3) المسمودي، مروج الذهب 3 ص 45.

ودهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت للنساء نبوة وذهبت طائفة إلى التوقف في ذلك»⁽¹⁾

لم يجد ابن حزم مانعاً من الوحي للمرأة، رغم ما ورد في القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِسَالًا تُوحَىٰ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْغُرَىٰ﴾⁽²⁾. لكن الفقيه المأهري يجعل للنساء النبوة دون الرسالة، وهو من باب الإنبياء أو الإعلام، ومن تبليغه السماء بأمر فهو نبي، رجلاً كان أو امرأة.

لقد نبأ الله مريم أم عيسى بالقول: ﴿فَتَذَكَّرْنَا مِنْهَا إِلَّا أَخْرَجْنَاهُ مِنْ مِثْلِ نَسَبٍ سُرِيًّا وَهُوَ كَذِبٌ﴾⁽³⁾. لكن سجاح تعدت الأمر إلى الرسالة والقيادة، فكان صوت مؤذنها شبت بن ربيع الرياحي⁽⁴⁾ يعلو في سماء الإمامة سوية مع صدى أذن بلال الحبشي في سماء قلعتي الإسلام مكة والمدينة.

على الرغم من القول: المرأة ناقصة عقل ودين، مثلما تقدم، إلا أن نبوة المرأة شغلت فقهاء فرطية مثلما شغلت مسألة

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 4 ص 17.

(2) سورة يوسف، آية: 109.

(3) سورة مريم، آية: 24 - 26.

(4) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص 126.

صلاحيتها للقضاء فقهاء الكوفة وبغداد. ولم يشذ عن العرف العشائري المذكور غير من لا عشيرة له، وهو الإمام أبو حنيفة النُّعْمان (150 هـ). قال أبو حنيفة «يجوز أن تقضي المرأة، في ما تصح شهادتها، ولا يجوز أن تقضي في ما لا تصح شهادتها»⁽¹⁾. أي «يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال»⁽²⁾ لا بالحدود واقصاص، حيث لا تصح شهادتها فيها. وزاد في ذلك محمد بن حريز الطبري (ت 310 هـ): «يجوز قضاءها في جميع الأحكام»⁽³⁾. أن «تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء»⁽⁴⁾. وهنا يأتي التّعقيد في أمر شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد في عدة أمور، فكيف تكون قاضية ولا تتساوى شهادتها بشهادة الرجل؟

ربما وقفاً لهذا الرأي أصبحت قهرمانة شغب أم المقتدر العباسي صاحبة مظالم، حبست لها عند قبر صاحب الفتوى أبي حنيفة، وكأنها تشهده على تحقيقها، فما بين المظالم والقضاء آصرة العدالة. لكن إن عدلت القهرمانة أو جارت فليست مسؤولية أبي حنيفة ولا الطبري، وهل كان العدل من سمة الرجال على الدوام حتى يعدم في النساء لجنسهن؟¹⁹

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 65.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 449

(3) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 65.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 449.

فرضت على النساء أعراف أخذت قوة النص الديني، ونصوص دينية تحدثت بمصلحة الرجال. فالصحة الدينية الحديثة المزعومة لم تأت للمرأة بضمة واعترف بدورها؛ بل العكس رادت من أغلالها، ونمودجها دولة طالبان التي فرضت عليها حجاب الثياب لقاتم وحجاب جدران الدار، وبالتالي حجاب العقل. وتحاول المجموعات المتشددة إيهامنا بأن نقب المرأة وخضوعها لزوجها وحبسها بالدار هي أهم علامات تدين المجتمع وعدالته! نعم، تجد الأحزاب الدينية في النص الديني ما يؤيد وجهة نظرها. لكن هل يصح أن تكون ملاحقة المرأة بالحجاب والممنوعات دون الرجل عدالة إلهية؟

ما نراه في تقييد المرأة عبر نصوص دينية هو جعلها موضع الشك في تصرفاتها فهي المسؤولة الأولى عن شرف المجتمع، سمورها وابتسامتها تثيران الغريزة الجنسية وتُصن الرجل عن دينه. وللغاية أن نساء يساعدن على اضطهاد أنفسهن لأن الدين، حسب تشريع الرجال، يريد لهنّ هذه المكانة، مع أن في الدين فسحاً لحببتها قيم العشيرة والمجتمع الأبوي، وإلا كيف استرشد بعض المقهاء إلى القبول بقضاء المرأة. وكيف نفهم أن عقوبة الزنى لا تفرض إلا بشهادة أربعة شهود يرون الميل في المكحلة! ألم يكن هذا الإجراء حماية لنساء من تعسف النظام لعشائري ضد المرأة؟

لقد اأنا لرجل بالآية ﴿أَرْجُلَ قَوْمَكَ عَلَى الْإِنْسَاءِ﴾⁽¹⁾ سفاً لشريعة هيونته، لكن الرجل وهو المفسر يفرض الطرف من شطر الآية الأآر: ﴿يَا فَسْكَ اللَّهُ بِمَقْصُورٍ عَلَى بَقِيَّةٍ دِيْمَا أَنْفَعُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَأَسْكَنْتُ نَبِيَّتُكَ حَفِظْتُ لِعَيْبٍ يَمَّا حِظَّ اللَّهُ﴾⁽²⁾. فأى قوامة لرجل اكسب زوجته أو أخته وتنفق على البيت مثلاً يكسب وينفق، وأى قوامة للمتشددين أو المتدينين من المسلمين بأوروبا وللمرأة مساعدة من الدولة مثلاً هي لهم، بل وهم يعااشون على الضرائب التي تؤديها النساء الأوروبيات و لمرليات من أجورهن في الدولة؟

ما ندركه تماماً أن اأنا كل ارتداد اجتماعي إلى الخلف، لا يرتكر إلا على تفيد حركة النساء بحجاب ومحرم (لا يجوز خروج المرأة أو سفرها إلا مع أحد محارمها من زوج أو أب أو آح)، وما يترتب على ذلك من ارتداد فكري واجتماعي، ضحيته أن توصف المرأة بنقص الدين والعقل، فالقيد الاجتماعي المحيط بالمرأة سيؤدي حتماً إلى نقص في العقول!

غير أن العرص لذي من أحله فرض التقرير القاسي بين الجنسين، وهو خشية الاتصال الجنسي، لم يتوقف يوماً من الأيام بل يزداد في المجتمعات لمتشدة فمن حاجة دعا سلفيون إلى ما عرف بأوروبا بزواج الصداقة، وزواج المتعة، مثلاً هو الحال

(1) سورة النساء، من الآية: 34.

(2) سورة النساء، من الآية: 34.

لدى الشيعة، مثلما دعا له الشيخ عبد المجيد الزنداني⁽¹⁾، وزواج «المسيار». وما أشيع حوله في المملكة العربية السعودية. وأن الدولة الدينية بإيران لم تستطع إزالة الدُّعارة.

ما هو غير معروف أن الشيخ الزنداني، الذي وضع اسمه على قائمة لإرهاب والمخارب ضد الحضارة الغربية والمتاجر بالشباب اليميني. لى أفغانستان، اقتبس هذا النوع من الزواج من أهل الغرب، فأطروحة زواج الصداقة أطلقها القاضي الأمريكي ليندسي في زمن كنت أمريكا تعتبرها بغاء. قال آية الله المطهري مفضلاً زواج المتعة: «إن أطروحة زواج الصداقة التي اقترحها رجل محافظ، وحكيم قصد وثها إيجاد نوع من الثبات في العلاقات الجنسية، فقد انتبه ليندسي إلى أن المشكلة الأساسية في الزواج هي افتقاد المال»⁽²⁾.

(1) هي أحد أيام يناير (كانون الثاني) 1992 قتلت الفتاة لينا مصطفى عبد الخالق (وزير العدل ورئيس المحكمة العليا باليمن الجنوبي) عند خروجها من دار الشيخ الزنداني، وبمسدس ابنته بعد اقتناعها لحزبه حزب الإصلاح السلمي باليمن. قيل قتلت بعد قرارها الانسحاب من الحرب، وهي رفض الزواج من أحد مشايخ الحزب، على أنها استعرت، لكني سمعت من والدها القاضي أنها قتلت عند خروجها من دار الزنداني، وأن هردتا عليها كانا متفرقتين، بما يثبت أنها كانت هاربة راکضة غابت ملامح لينا وراء الثُّقَاب من لحظة انتمائها، وبسرعة أصبحت عسواً في التنظيم، واستلمت من أهلها. بعد أن تنقبت أتذكرها كانت طالبة في المرحلة الإعدادية بثانوية الجلاء (1986 - 1987)، وكانت أدرس مادة الفلسفة، بحورمكسر من عدن، قبل حجابها وبقابها.

(2) مطهري نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 42

وسط هذا التّشدد أدرك فقهاء عديدون قيمة المصالحة مع حركة الزّمن، وأن التّحضر والتّمدن الذي يضمن للإسلام الديمومة منوطاً بالمساواة بين الرّجال والنّساء، منهم الشّيخ السّوداني محمود محمد طه، الذي أعدمته سلطات جعفر النميري (18 كانون الثاني 1985) مشمولاً بتطبيق ما عُرف بقوانين الشّريعة الإسلامية بالسّودان.

قال الشّيخ طه: «الأصل في الإسلام المساواة التّامة بين الرّجال والنّساء. الأصل في الإسلام أن المرأة كفاءة للرّجل في الرّواج. الأصل في الإسلام السّمور لأن مراد الإسلام العفة، وهو يريد عفة تقوم في صدور النّساء والرّجال لا عفة مصروبة بالباب المقفول والثّوب المسدول. الأصل في الإسلام المجتمع المختلط بين الرّجال والنّساء»⁽¹⁾. تناسب هذه الأصول طبيعة البشر ولا يناسبها قولهم على لسان النّبي: «لا يخلون رجل بامرأة ليست له بمحرم إلا هم أو همت به... قيل يا رسول الله وإن كانا صالحين؟ قال: ولو كانت مريم بنت عمران ويحيى بن زكريا»⁽²⁾.

إن مهمة الاجتهاد هو إيجاد السّبل لخلق الثّقة بين لجنسين، فمن مُنطلق ذكوري تُفسر علاقة الرّجل بالمرأة مثل علاقة الذئب بالنّشاة، ويوصي المرأة بالاحتماء، فهي الفريسة والمتهمة في آن

(1) طه، رسالة الثانية في الإسلام ص 104 - 110.

(2) ابن الجوزي ذم الهوى، ص 148.

واحد. وعلى الرُّغم من ادعاء الحركات الإسلامية المعاصرة، مع الثّباين بتحقيق الثّقمة بين الرّجال والنّساء، تراجعت نظرة منتسبيها إلى مِداية القرن العشرين أو أَيْعد من ذلك. فمرحلة الثّلاثينات بمصر والعراق كانت متقدمة قياساً بممارساتهم الزّامية لتقوية الحواجز بين تصفي المجتمع، فأول دعواتهم حجاب النّساء وعزلهنّ في دور العبادة، وفي مُناسبات الفرح والحزن، بقوة الدّعاية ومن ثم بقوة السّلطة.

الفصل الثاني

الأحوال الشخصية

النساء العراقيات نموذجاً

بعد شهور من العمل المتواصل للجنة صياغة الدستور، والتي لم يُوافق عليها إلا بعد جدل حار داخل الجمعية الوطنية وخارجها (2004)، عُرضت مسودة الدستور الدائم (2005) على الملأ العراقي للاستفتاء. ومثلما توقع الكثيرون نالت النجاح الساحق بالمحافظات الجنوبية والشمالية والوسطى، ما عدا ديالى، والفشل الساحق أيضاً في المحافظات الغربية والموصل إلا أن النسبة القادرة على إفضال المسودة لم تتوفر في المحافظات الرافضة لثلاث، حسب ما نص عليه قانون إدارة الدولة العراقية مارس 2004، في المادة الحادية والستين الفقرة (ج): «يكون الاستفتاء العام ناجحاً، ومسودة الدستور مصادقاً عليها، عند موافقة أكثرية الناخبين في العراق، وإذا لم يرفضها ثلثا الناخبين في ثلاث محافظات أو أكثر».

تعرضت مسودة الدستور، قبل الاستفتاء، إلى نقود واسعة داخل

العراق وخارجه، عبر اجتماعات وندوات ورسائل موجهة ومقالات، يضاف إلى ذلك التحريضات العنيفة التي استخدمتها القوى المعارضة له، منها التحريض على الاستفتاء بـ (لا)، ومنها الحُضُّ على المقاطعة، وأشد من هذا ما تعرض له أعضاء لجنة الصياغة من تهديدات ومقاتل.

ومن المفارقة أن ديباجة مسودة الدستور أشارت إلى أسيقية عراقية في صياغة القوانين والشرائع: «على أرضنا سُنَّ أول قديون وضعه الإنسان. وفي وطننا خط أعرق عهد عادل لسياسة الأوطان». نعم حصل هذا، إلا أن انقطاع الإنسان العراقي عن حضارته أعاده إلى نقطة الصفر. أو المربع الأول كما يقال. صحيح أنه ليست المرة الأولى التي تشهد فيها أرض العراق بناءً قانونياً استشراعياً، هلا شريعة حامورابي كانت خافية، ولا القوانين والشرائع التي قبلها: أورنامو، ولبيت عشتار بن أنليل، وإشتوانا⁽¹⁾، لكن ما العبرة بهذه لحلفية الحضارية ولبيد لقرون طويلة يُدار بشريعة الغاب؟

لم يبق من تلك الشرائع، ولا التي خلفتها، شيئاً مذكوراً، حتى طلب هارون الرشيد من قاضي القضاة أبي يوسف (ت 182 هـ) كتابة دستور يسير بموجبه الولاء والقضاة، وسماه بكتاب

(1) راجع: مرعي، قوانين بلاد ما بين النهرين.

«لخراج». فهو حسب مقدمة صاحبه: «إن أمير المؤمنين أيده الله سألتني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في حياية الخراج، والعشور، والصدقات، والجوالي (أهل الذمة)»⁽¹⁾. والقصد من الإشارة إلى هذا التكليف أن الدولة العباسية، والإسلامية عموماً لم تعن بالحقوق المدنية، ولم تحتج إلى دستور في سياسة البلدان، مثلما اهتمت بعصب وجوده وهو ضمان المورد المالي.

حتى 1906 وهو عام المشروطة والمستبدة، حيث الحركة الدستورية، لم يتذكر العراقيون من إرثهم الشرائعي لقديم شيئاً، لذا استقبلوا دستور (1908) العثماني مختلطين: وجهاء السُّنة ضده، ووجهاء من الشَّيعة معه. وكم يبدو التاريخ يعيد نفسه وهم يختلفون اليوم حو مسودة الدُّستور، شيعة معه وغالبية سُنية ضده، وكادت ثلاث محافظات ذات كثافة سُنية تسقطه، ويترتب على ذلك حل الجمعية لوطنية، وانتخابات جديدة، وكأر انتخابات كانون الثاني (يناير) 2005 لم تحصل!

أعلن ببغداد الدُّستور العثماني تموز (1908)، وكتبت عبارة بالتركية على واجهة سراي الحكومة تقول: «حرية عدالت مساوات أحوث»⁽²⁾. وبالوقت الذي استبشر فيه الشَّيعة من مقلدي

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 3

(2) العلاف، بغداد القديمة، ص 158، وما ذكره علي الوردي في عبارته «هوجش أهل بغداد في يوم 24 نيسان 1908» (لمحات اجتماعية، ص 3 -

أصحاب المشروطة تحقيق حياة دستورية اجتمع وجهاء أهل السُّنة وألفوا جمعية مناهضة للدُّستور باسم «المشور» دفاعاً عن الشَّريعة ومماومة الأفكار اللادينية⁽¹⁾، وضد جمعية الاتحاد والترقي التي حققت الدُّستور.

كان في مقدمة المعترضين على الدِّيمقراطية أول رئيس وزراء عراقي في ما بعد، السيد عبد الرحمن النقيب الكيلاني (ت 1927) تظاير هؤلاء بالدُّفاع عن الشَّريعة المحمدية ضد الدُّستور مع أن شيخ الإسلام، وهو مفتي السُّلطنة الرُّسمي، حث السُّلطان عبد الحميد، أثناء انعقاد مجلس الدولة، على تحقيق مطلب إعادة الدستور. قال: «أجيبهم إلى رغائبهم، وامتح لدستور فإنه مطابق للشَّرع الشَّريف»⁽²⁾.

ومثلما هو الحال اليوم ليس كل أهل السُّنة كانوا ضد الدُّستور العثماني فيومها ألقى الشَّاعر معروف الرُّصافي وهو من اللبة السُّنية بالعراق، وسط حشد البغداديين أمام سراي الحكومة بالقشلة، قصيدة تأييد للدُّستور، منها:

- (161) كان خطأ فتاريخ إعلان لدستور هو 23 تموز، كما ورد في المصدر نفسه ص 131.

(1) علي لوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث 3 ص 164.

(2) امصدر نفسه، ص 131، عن سليمان البستاني، الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، ص 99

إذا انقضى مارت فأكسر الكوزا

واحفل بتموز إن أدركت تموزاً⁽¹⁾

لكن في تطور آخر، حصل بعد سنوات على سقوط العهد العثماني، أن اتفق وجهاء العراق العام 1925 على قانون هو بمثابة الدستور الدائم للدولة، عرف بالقانون الأساسي العراقي، ليبقى سارياً حتى ألغى بالدستور المؤقت تموز 1958، بعبارة تقول: «فإننا باسم الشعب نعلن سقوط القانون الأساسي العراقي وتعديلاته كافة منذ 14 تموز سنة 1958، ورغبة في تثبيت قواعد الحكم وتنظيم الحقوق والواجبات لجميع المواطنين نعلن الدستور المؤقت هذا للعمل بأحكامه في فترة الانتقال إلى أن يتم تشريع الدستور» (الدستور المؤقت 1958). وظلت الدساتير المؤقتة تلغي بعضها بعضاً حتى كتابة مسودة الدستور الحالية، التي قلما شهد العراق خلافاً على قضية مثل الخلاف عليها.

جرى الخلاف على أكثر مواد الدستور، ما اختص بالتنظيم الإداري، وعلاقة الدين بالدولة، وتحديد الانتساب القومي للعراق، وإدارة الاقتصاد والثروات، وما اختص بمعاملة النساء. وهنا نصب الاهتمام على المادة (39) الخاصة بالأحوال الشخصية وما خص

(1) العلاف، بغداد القديمة، ص 158 - 159، وسلاويك مدينة قدم منها الضباط الذين فرضوا على عيد الحميد إعادة الدستور.

معاملات النساء الفقهية، فكل سلبات عدم التقيد بقانون مدني للأحوال الشخصية تجني إيداء النساء دون الرجال.

جاء في المادة المذكورة: «العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية، حسب داناتهم، أو مذهبهم، أو معتقداتهم، أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون». يفهم من هذه المادة أن الدستور الحالي قد ألغى قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لعام 1959، الذي هدف إلى توحيد أحكام المذاهب الفقهية الإسلامية الخمسة بالعراق، بما يجاري روح العصر، ويضمن التعامل المدني والحضاري مع النساء. أما فقرة ينظم بقانون فلا تعني أكثر من عودة كل أبناء مذهب إلى فقهاءهم، ليواجهوا ما يختلف حوله بشأن النساء.

وعلى الرغم من أن شرائع العراق الرسمية القديمة، من شريعة حامورابي وسواها، اهتمت بتنظيم العلاقات الاجتماعية، من شروط الحياة الزوجية وفسخها، والحقوق والواجبات المتبادلة بين النساء والرجال، والأناء والأولاد، والعبيد والسادة، إلا أن لأنظمة الإسلامية ركبتها لأئمة المذاهب، مع أن الدولة المباسية منذ هرون الرشيد تبنت المذهب الحنفي، وطن للشيعة أو لشماعية مراجعهم في الشأن الاجتماعي، من تنظيم علاقات لرواح ولطلاق والميراث وغيرها.

كذا لحال مع الدولة العثمانية، التي اعتمدت المذهب الحنفي

أيضاً، لكن ليس لها إجبار رعاياها من أتباع المذاهب الأخر أن ينظموا علاقاتهم وفق هذا لمذهب، رغم أن تطبيق نظام المحاكم النظامية بدأ ببغداد العام (1879)، عندما نشأت «دائرة العدلية»، وأخذ قضاء الشرع محلهم في المحاكم المدنية.

ففي العام 1876 صدرت قوانين «مجلة الأحكام الشرعية»، وطُبقت في نواحي الدولة العثمانية كافة، واقتصرت العمل فيها على المذهب الحنفي. لكنها «لم تشمل أحكامها الأحوال الشخصية والوقف، بل اقتصرت بالعقود والمعاملات»⁽¹⁾. وفي العام 1917 صدر ما عرف بقانون العائلة العثماني⁽²⁾. وقد تعاملت السلطات البريطانية بالقانون نفسه في الأحوال الشخصية. غير أن فرض المذهب الحنفي في العهد العثماني وبعده أدى «إلى ابتعاد غالبية الناس العظمى عن المحاكم الشرعية»⁽³⁾.

في هذا الصدد «نقل عن أحد قضاة مدينة كربلاء أنه مكث في منصبه تسعة أعوام لم ير فيها ولا دعوى واحدة»⁽⁴⁾. فالشيعة بكربلاء يرجعون قضاء وفقهاء مذهبيهم الشرعيين. ساعد على ذلك عدم وجود إلزام في البت بأمور الأحوال الشخصية أمام

(1) خروقة، شرح قانون الأحوال الشخصية 1 ص 23.

(2) المصدر نفسه

(3) المصدر نفسه 1 ص 332.

(4) الفجار، الإدارة العثمانية في ولاية بغداد، ص 332 عن نور الدين الواعظ، الروض الأرمز، ص 430.

المحاكم الرّسمية. وفي العام 1923 شكلت لمحاكم الجعفرية، وأسس مجلس تمييز شرعي جعفري⁽¹⁾، وترأسه، لفقّيه الشّيعة المتنور هبة الدّين الشّهستاني (ت 1967) آنذاك.

بعد هذا جاءت المادة السّابعة والسّبعون من القانون الأساسي العراقي 1925: «يجري القضاء في المحاكم، الشّرعية وفقاً للأحكام الشّرعية الخاصة بكل مذهب من المذاهب الإسلامية؛ بموجب أحكام قانون خاص، ويكون قاضي من مذهب أكثرية السّكان في المحل الذي يعين له، مع بقاء لقاضيين السّنّيين والجعفرين في مدينتي بغداد والبصرة» (القانون الأساسي).

وحددت المادة الثّامنة والسّبعون اختصاص المجالس الرّوحيّة لليهود والمسيحيين في البت بأمور الزواج وغيرها من أمور الأحوال لشخصية؛ الموافق عليها من قبل وزارة العدل، في ما يخص أفراد الطّائفة. وإلى جانب ذلك هناك مستشارون في المحاكم المدنيّة مختصون بالأمور المتعلّقة بالصّائبة المندائين والأنزديين. ومعلوم أن هاتين الطّائفتين أو الدّيّانيين لم تعترف بهما الدّولة العثمانية حتّى خروجها من العراق⁽²⁾. على الرّغم من موقف الإمام أبي حنيفة النعمان الإيجاسي من الصّائبة

(1) ابن دني، أحكام الأحوال الشخصية في العراق، ص 3.

(2) حارث يوسف غنيمّة، الطوائف الدّينية في القوانين لمراقبة، مجلة بين النهرين، العدد 68 السنة 1989.

المند ثيين، وورد اسمهم في القرآن في ثلاث سور: «البقرة»، و«المائدة»، و«الحج» أسوةً مع أهل الكتاب. إلا أن قضية الإرث ظلت وفق الشريعة الإسلامية. جاء في المادة المذكورة من القانون الأساسي العراقي 1925 ما نصه:

- 1 - في المواد المتعلقة بالنكح، والصداق، والتفريق، والنفقة الزوجية، وتصديق الوصايات، ما لم تكن مصدقة من كاتب العدل، خلا الأمور الداخلة ضمن اختصاص المحاكم المدنية في ما يخص أفراد الطائفة، عدا الأجانب منهم.
- 2 - في غير ذلك من مواد الأحوال الشخصية المتعلقة بأفراد الطوائف عند موافقة المتقاضين.

أما المادة الثمانون فتتص على: «تعين أصول المحاكمات في المجالس الروحانية الطائفية، والرسوم التي تؤخذ فيها بقانون خاص، وتعين أيضاً بقانون الوراثة وحرية الوصية، وغير ذلك، من مواد الأحوال الشخصية التي ليست من اختصاص المجالس الروحانية الطائفية»

بعدها جرت عدة محاولات لتشريع قانون يوحد البكّ بالأحوال الشخصية على أساس مدني، كانت لبداية 1933 عندما «جرت محاولة لإصدار قانون الأحوال الشخصية، قام بها التدوين القانوني، ووضعت لائحة لهذا المشروع، غير أنها تعثرت»⁽¹⁾. ثم

(1) خروطة، شرح قانون الأحوال الشخصية 1 ص 23.

جرت محاولة أخرى العام 1945 عندما «أصدرت وزارة العدل أمراً بتشكيل لجنة من أربعة أعضاء عهدت إليها وضع لائحة قانون الأحوال الشخصية، وانجرت هذا المشروع»⁽¹⁾.

إلا أن اللجنة لم تتمكن من تجاوز المادة (77) من القانون الأساسي العراقي (1925)، والتي «نصت على أن القضاء في المحاكم الشرعية إنما يجري وفقاً للأحكام الشرعية الخاصة بكل مذهب من المذاهب الإسلامية». لذا «أخذت الفقه الإسلامي أساساً لمشروعها كوحدين أساسيتين، هما المذهب الشنّي والمذهب الجعفري، فدونت ما أمكن الاتفاق عليه، ولم يقدر لهذا المشروع أن يصبح قانوناً يعمل به»⁽²⁾.

يبدو أن المعارضة الدّينية لعبت دورها في حجب هذا القانون الذي فيه إصعاف لسلطة إقصيه الشرعية بوجود المحاكم المدنية، وأن التقريب بين المسائل الفقهية للمذهبيين سيقلص من خصوصية هذا المذهب أو ذاك، ويؤثر على مجمل التمايز الطائفي، وهذا بالتأكيد ليس من مصلحة المؤسسة الدّينية عموماً، التي تستمد قوتها من التفاف الأتباع حولها في أمور الشريعة

أفصح آية الله السيد محسن الحكيم (ت 1970) عن معارضة مشروع 1945 لسن قانون الأحوال الشخصية في رسالته إلى هادة

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) المصدر نفسه.

انقلاب 8 شباط 1963 طالباً منهم الغاء القانون 188 لعام 1959 قال: «وأضيف هنا أن حكومة العهد الملكي سبق أن شرعت قانوناً للأحوال الشخصية خالفت فيه الشرع الإسلامي، وعرضته على مجلس لنواب، فأرسلتُ أحد أولادي للاتصال بالنواب، وإبلاغهم استنكاري لهذا لقانون، ووجوب إلغائه. وأصدرت رأيي بهذا الشأن. مما حدا بالنواب إلى معارضته، فاضطرت الحكومة إلى إحالته على لجنة مختصة لدراسته وإعادة النظر فيه»⁽¹⁾.

وبما أن قانوناً مثل قانون الأحوال الشخصية قد صدر ببلدان إسلامية عديدة: مصر، الأردن، سوريا، المغرب، تونس، فلا يمكن أن يبقى العراق ممرقاً في قوانينه الشرعية، خصوصاً وأن بلداً مثل تونس قد تجاوز المذهب السني هناك، وهو المالكي، وعمل بما ذهب إليه المذهب الجعفري، مثلما مرت الإشارة، في إلغاء العصبية وأن البنت الواحدة يكون الإرث من حصتها، مع حجب الأعمام وغيرهم، ومن هم ليسوا أصحاب فرض، ومنع تعدد الزوجات ممعاً باتاً، وسوريا قيدته بشروط، بسبب شرعي، وقدرة الزوج على النفقة⁽²⁾، وهذا يمكن التلاعب فيه من قبل

(1) بحر العلوم أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 10، عن جريدة الجهاد العدد 8، 19 آذار 1963

(2) الطرف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 67.

الرَّجُل أما تونس فالمادة الثامنة من قانونها منعت تعدد الزوجات منعاً باتاً، وفرضت عقوبة على المخالف⁽¹⁾. كذلك حرم قانون جمهورية اليمن الديمقراطية (1967 - 1990) الزَّوَّاجَ بأكثر من واحدة، ووضع عقوبة على ذلك بعد التفريق.

جاءت الخطوة العملية بالعراق بعد 14 تموز 1958، عندما «ألغت وزارة العدل بأمرها (560) والمؤرخ 7 - 2 - 1959 لجنة لوضع لائحة الأحوال الشخصية. استمدت مبادئها مما هو متفق عليه من الأحكام الشرعية، وما هو المقبول من فوانين البلاد الإسلامية، وما استقر عليه القضاء الشرعي في العراق»⁽²⁾. وبعد أن أكملت لجنة وزارة العدل عملها أُعْلِنَ القانون في 19 - 12 - 1959، وبطبيعة الحال استقبلته المؤسسة الدينية، الشيعية وفقهاء من أهل السُّنَّة، بالامتناع والهجوم، بحجة مخالفته للشرعية الإسلامية.

حالف قديون 188 لعام 1959، حسب معارضيه، الشريعة الإسلامية ظاهراً في المادة الثامنة، الخاصة بتوحيد سن الزواج، والمادة الثالثة عشرة، الخاصة بتقييد تعدد الزوجات، والمادة الرابعة والستون، الخاصة بمساواة لذكور والإناث بالإرث.

ما يخص سن الزواج فقرره القانون بثمانية عشرة سنة للجنسين، وترك مجالاً للقاضي أن يحدد فيه سن البلوغ بأقل من

(1) امصدر نفسه، ص 68.

(2) خروقة، شرح قانون الأحوال الشخصية 1 ص 27

ثمانى عشرة، يُبين 15 و16 سنة، وأن يكون لزوج بموافقة ولي الأمر. وبطبيعة الحال يخضع لهذا القانون اليهود أيضاً الذين جعلوا، حسب فقهم، سن الزواج 13 سنة للذكر، و12 سنة للإناث. بينما قرره المذهب الحنفي للذكر 18 سنة وللإناث و17 سنة. والمذهب الشافعي والحنبلي: 15 سنة لكل منهما. والمذهب المالكي: 17 سنة، مع ذلك هناك تزويج دون هذه الأعمار. مثلما سنلاحظ في فصل «عرائس الموت».

لكن الضجوة الكبرى في سن الزواج تظهر ما بين القانون والفقه لجعفرى الذي حده بتسع سنوات. وعند العديد من الفقهاء المعاصرين تجوز الخطبة والعقد حتى في سن الطفولة، فما عد الممارسة الزوجية المباشرة يجوز بما دون التسع سنوات بقية الاستمتاع حتى ولو في الرضعية، وهذا بطبيعة الحال لا يحدث إلا بمقد وخطبة. والدليل على هذا ما ذهبت إليه رسائل الفقهاء، في شأن الرضعية. وهذا ما سنأتي عليه في فصل لاحق. كما خالفت المادة الثالثة عشرة، حسب ممارسي القانون، راحة الشريعة لعدد الزوجات، وأن لا تقييد فيها، إلا بالكفاءة، التي تختلف شروطها من مذهب إلى آخر، وفي مقدمتها الكفاءة المالية والحسدية. إلا أن القانون 188 جاء أقل من المادة 18 من القانون التونسي، التي تمنع الزواج من أكثر من واحدة منعاً باتاً، وأقل من القانون المغربي الذي قيده لسبب عدم العدل «فمنعت المادة الثالثة عشرة الزواج بأكثر من واحدة إلا بأذن

القاضي، ويشترط لأعطاء الإذن أن يكون للزوج كفاية مالية⁽¹⁾. وقد أتينا، في الفصل الأول، على عدم تصريح الصرّان بتعدد الزوجات بربطه بعدم استطاعة العدل. ويالقسط بأموال اليتامي. أما المادة الرابعة والسبعون فكانت أكثر المواد تعرضاً للجدل والمعارضة، من بقية مواد قانون الأحوال الشخصية العراقي، وهي الخاصة بالمساواة بين الإناث والذكور في الإرث. قال القاضي خروقة حول هذه المادة:

«راعت اللجنة أيضاً الانسجام بين أحكام القانون المدني في الوصية، وبين ما ورد في هذه اللائحة من أحكام. هذا ولما كان الاختلاف في أحكام الميراث – وهو من أسباب كسب الملكية – قد أوجد نتيجة اختلاف المذهب، والتفاوت في انتقال حقوق الوارثين التي يقضي توحيد قواعدها مما حمل هذا الاختلاف بعض ذوي العلاقة على التحايل على القوانين، وإنشاء مجتمع مستقر في حقوقه وواجباته من أهداف الثورة، فقد اقتضى توحيد أحكام الميراث وجعلها منسجمة مع أحكام الانتقال في الأراضي الأميرية. لتي شرعت منذ مدة طويلة، وتقبلها الناس، واستقرت المعاملات عليه. ولهذا ارتؤي أن تؤخذ هذه القواعد المنصوص عليها في القانون أساساً للميراث في المقار والمتقول، ذلك لأنها لا تختلف كثيراً مع الأحكام الشرعية»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه 1 ص 27.

(2) المصدر نفسه 1 ص 28.

وحسب عبد اللطيف الشواف (ت 1996) أحد المكلفين بصياغة الدستور الدائم الذي لم يتجر: وجلب عبد الكريم القانون المدني، واطلع على القسم الخاص بانتقال حقوق التصرف في الأراضي الأميرية المموضة بالطأبو، وبما تنطوي عليه من البساطة ومن المنطقية وسهولة الفهم، واقترح وطلب إضافة المواد - كما وضعها السنهاوري في القانون المدني إلى قانون الأحوال الشخصية، لتطبق على الموارث كلها، وبذلك نكون قد أكملنا نقص عدم وجود قسم للميراث في المشروع، علاوة على توحيد أحكام المذهبين السني والجمعي في هذه المسألة الهمة من مسائل الحياة⁽¹⁾.

وأضاف الشواف أن عبد الكريم رفض التحذيرات من استغلال هذا النص، واعتبر الحكومة ضد الشريعة الإسلامية «مستنداً إلى رأي أبد رئيس مجلس السيادة اللواء نجيب الربيعي، بأن الإرث، وتحديدده قد جاء في القرآن بصيغة الوصية»⁽²⁾ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء، 11).

كانت مادة الإرث من قانون الأحوال الشخصية (188 لعام 1959) هي مأخذ علماء الدين عليه، مع غيرها من المواد، لكنها الزاية التي رُفعت ضد الزعيم عبد الكريم قاسم (قتل

(1) الشواف، عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون، ص 84.

(2) المصدر نفسه ص 85

(1963)، وظل يلهج بها الفقهاء، من سُنَّة وشيعة على حد سواء، وتقاربت وجهات نظرهم حولها. ففني وقتها أخذها الإخوان المسلمون المراقيون ذريعة لرمي قاسم بالانحراف عن الشرع وما ورد في القرآن. يذكر أن جماعة الإخوان «جتمعت بعبد الكريم قاسم، وكانت الهيئة الإدارية للحزب الإسلامي معتقلة، فطالبته بتعديل قانون الأحوال الشخصية» لما فيه من نصوص مخالفة للشريعة⁽¹⁾

وببدو أنهم أرادوا أكثر من هذا وهو تغيير «قانون العقوبات البعادي»⁽²⁾، وما فيه من عقوبة قطع يد المارق والمارقة، أو غيرها من تطبيقات لشريعة التي يصعب تطبيقها في هذا الزمن. ومن غير الإخوان يُذكر الشيخ أمجد الزهاوي (ت 1967)، وهو الذي تجتمع فيه نقاوة الضمير والإخلاص في عبادة لله وحبه مع بساطة حال، ويغلب على الظن أن استفلت شخصيته من قبل الإسلام السياسي.

«احتتمح أربعون عالماً في دار الشيخ أمجد للنظر في دعوة الإهطار التي دعاهم إليها الزعيم عبد الكريم قاسم، وتشاوروا في الأمر، وقرَّ رأيهم على عدم تنبيه الدعوة ما لم يُلغ قانون الإرث المخالف للشريعة، والقاضي بإعطاء الأنثى مثل حظ

(1) امشايخي تاريخ نشأ لحزب الإسلامي العراقي، ص 96

(2) المصدر نفسه.

بِمَدِّ إِذْنٍ لِعَقِبِهِ

الذكر، وهذا يُلغِي حكم الآية الكريمة لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَطِّ الْأُنثَيَيْنِ. وقد اقترح هذا لرأي الشيخ أمجد ووافق عليه العلماء⁽¹⁾.

غير أن الذين كتبوا الرسالة كان لهم الاعتراض على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (اغتيل 23 هـ) لأنه لأسباب «زمان الضرورة»⁽²⁾، توقف العمل بأربعة نصوص قرآنية.

— المؤلفه قلوبهم، «قد ذهب أهل هذه الآية، وإنما كان في دهر النبي» (ابن سلام، كتاب الأموال).

— لم يوزع أرض العراق وفلاحوها، وهي من الفنائم، وفيها نص قرآني صريح.

— حرم متعة النساء، جاء في الرواية أن أحدهم سأل عمر «إنك حرمت متعة النساء وقد كانت رحمة من الله، نستمتع بقبضة ونفارق عن ثلاث»⁽³⁾

— إلغاء عقوبة السرقة في عام الرُمادة أي المجاعة السنة 18 هـ.

أفليس لتبدلات العصور ومستجداتها ضرورات! مثلما هو لضرورة زمانية لم يعترض الفقهاء على تضمين عقوبة قطع اليد على السارق والسارقة بموجب الآية المعروفة.

(1) المشايخي الشيخ أمجد بن محمد سعيد الزهاوي ص 166.

(2) الطبري تاريخ الأمم والملوك 3 ص 599.

(3) المصدر نفسه.

كذلك هل التزم المعترضون بما جاء في كتاب القرآن من أمر إرث البنات لا نظن ذلك. والدليل هو اختلافاتهم إزاء ذلك، وإلا فإن نص المواريث كان واضحاً، وهو بلا شك جاء من أجل إحقاق حقوق النساء في ذلك الوقت، فالمرأة، حسب ما يتقل عن تراث الجاهلية، أنها كانت جزءاً من الإرث، يرثها الأبناء عن الآباء.

لكن بعد أربعة عشر قرناً لم يعد ذلك التشريع يناسب المستجدات، منها أن المرأة غدت عاملة، وشاركت في قيادة المجتمع، شأنه شأن بقية النصوص التي لم يبق العمل جارياً بها في أمر المعاملات، لأنها ضرورات زمانية، وحسب مفتي مصر الشَّيخ علي حمعة: «لكن زمن ترتيبه».

هناك وجهتا نظر في أمر الإسلام، أنه دين والأخرى أنه دين ودولة، ولو سلمنا صحة الأمر الثاني فلا بد لقوانين هذه الدولة أن تُسائر المستجدات، فنصف معاملة المرأة في الميراث، وهي العاملة والمُعيلة لأسرتها، ومن جهودها تمكن الأب من شراء بستان أو دار أو حزن مالي ورثه الأبناء، فكيف، وهي العاملة مثلما كان يعمل أخوها، تأخذ نصف حصته مع العلم أن التفريق بالميراث، مثلما ورد في القرآن ﴿وَأَرْزُقْكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ له علاقة بالإعالة، كون الأخ هو المُعيل، وهذا ما كانت الظروف الاجتماعية قبل قرون تفرضه على الأنثى.

أتى البعثيون وعدلوا قانون 188 لعام 1959 بقانون رقم 11 لسنة 1963، وعلى وجه الخصوص المادة الخاصة بالإرث، ليكون ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾. لكن المرجعية الدنيية الشيعية استمرت في مطالبتها بإلغاء لقانون كلية، وأن وجود مثل هذا القانون يعطي القاضي سلطة الفقيه، ويسد باب الاجتهاد في الأحكام وإلغاء القانون من الأساس.

وحسب السيد محمد بن السيد علي بحر العلوم، أنه جاء محالفاً للدستور الموقت للجمهورية العراقية، فقد وقع عليه اثنان من مجلس الشيادة، بينما لا تتحقق شخصية رئيس الجمهورية إلا بالأعضاء الثلاثة، وكان محمد مهدي كبة (ت 1984) قد قدم استقالته. وفيه تحديد لطبيعة القضاء، بينما القضاء لا يحدد بقانون، وإنما بالشريع، وباب الاجتهاد مفتوح فيه. ووجده معارضاً في مواده للكثير من آراء المذاهب الإسلامية، مثل اعتبار الزواج والطلاق بشهود، بينما الحنفية لا تشترط الشهادة في الطلاق والشيعه لا تشترط الشهادة في الزواج وما إلى ذلك⁽¹⁾.

وحتى نهاية عقد الثمانينيات، من القرن المنصرم، تعرض القانون إلى أكثر من عشرة تعديلات حكومية، خصت التفريق بين الأزواج، وحملته على أساس الموقف السياسي والأمني. جاء في القرار (1708) لمجلس قيادة الثورة في 17 - 12 - 1981:

(1) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 14 - 37.

اعطاء الحق للزوجة، التي صدر حكم قضائي بإدانة زوجها بجريمة خيانة الوطن أن تطلب التفريق»، وأتاح قرار (1529) في 31 - 12 - 1985 للزوجة التفريق من زوجها إذا تحلف أو هرب من الخدمة العسكرية.

و«جواز لوالد الغائب خارج العراق طلب التفريق بين ولده الغائب وزوجته بسبب الزنى»، وغيرها من قرارات لمجلس قيادة الثورة⁽¹⁾، الذي هو المشرع الوحيد بالبلاد. وأن الدستور الموقت 1968 وضع مادة صريحة لطمأنة المؤسسة الدينية ضد القانون (188)، ومادته الزابغة والسبعين، جاء فيها: «الإرث حق تحكمه الشريعة الإسلامية» (المادة السابعة عشرة فقرة: ب).

طل قانون الأحوال الشخصية منذ صدوره (1959)، وحتى وفاة آية الله السيد محسن الحكيم (1970)، رغم تعديلاته التي أخفت إيجابياته بالنسبة لحقوق النساء، محل جدل مع الدولة، فالمرجعية الدينية لا تكتفي بأقل من الإلغاء. جاء في رسالة الحكيم إلى قيادة انقلاب شباط 1963: «إرجاع الأمور إلى العهد الذي كانت عليه سيرة المسلمين منذ أيام الخلافة الإسلامية، وإن موقمنا هذا هو نفس الموقف الذي وقفناه منذ صدور القانون حتى يومنا هذا، وإلى أن يتم دفعه»⁽²⁾.

(1) راجع قانون الأحوال الشخصية وتعديلاته، رقم 188 سنة 1959، مطبعة الخامسة 1989

(2) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 10.

بعد إذن الفقيه

الأمر كما يتضح من رسالة الحكيم أن الأحوال الشخصية من حق الفقهاء لا الدولة، أي الولاية الخاصة، من تولي الأمور الحسبية، ومنها معاملات الزواج والإرث وغيرها من الأمور الشرعية⁽¹⁾.

لقد سبق للمرجع محمد حسين كاشف الغطاء (ت 1954) أن أعطى رأيه في المادة (1801) من «المجلة العثمانية»، التي قيدت القضاء بشخص وزمان ومكان محددين. قال: «إن القضاء والحاكمة عند الإمامية منصب إلهي لا دخل له بالسُلطان، ولا بغيره، ينصبه العدل وجامعية الشرائط، ويعزله زوال بعض الصفات الزكنية من العقل والعدالة والاجتهاد، فلا يتقيد بزمان ولا مكان، بل له الحكم في كل مكان وكل زمان»⁽²⁾.

كان جوهر الخلاف حول مكانة الفقيه أو المرجع، هالكائن بالنجف يحكم لأهل الناصرية مثلاً، وحيث يمتد المذهب جغرافياً. أما القانون فحدد المرجعية بسلطة القاسون ورأي القاضي، رغم أن القانون أخذ مواده من مختلف المذاهب، ومن لوائح الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية الأخرى، وأن الدستور المؤقت 1958 أقر الإسلام ديناً للدولة.

وعلى خلفية التباين بين الدولة والمرجعية الدينية، شخص آية

(1) الصّغير، أساميين المرجعية العليا، ص 188.

(2) بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية، ص 30.

الله محسن الحكيم، سعى نجله السيد عبد العزيز الحكيم (ت 2009)، أثناء رئاسته لمجلس الحكم لشهر كانون الأول (ديسمبر) 2003، إلى إلغاء القانون، بالقرار المرقم (137)، إلا أنه واجه معارضة نسوية وليبرالية عربية وكردية داخل لمجلس وخارجه، حتى ألغى قرار الإلغاء بعد تصويت الأكثرية في مجلس الحكم صده.

بعدها أتت المناسبة لينسخ القانون 188 لسنة 1959 بالمادة (39) من مسودة الدستور الدائم، وهي عودة إلى ما قبل تأسيس الدولة العراقية، وتعدد الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية. كان من موجبات إصدار القانون الملغى ضمناً في المادة المذكورة، قبل إقرار حقوق النساء ومجاعة العصر والمدنية، هو محاولة تأسيس هوية عراقية، بجمع الأحكام المشتتة بين المذاهب الفقهية، فوجود أكثر من حكم في الأحوال الشخصية إشارة بآتية إلى عزلة العراقيين عن بعضهم بعضاً.

بضفة إلى المواد المتعلقة في ربط الدولة بالشرعية والدين يأتي التحرر من قانون الأحوال الشخصية، موجهاً صد جمهور النساء، واستقرار الأسرة العراقية، والمساواة بين لعراقيين في الأحكام الشرعية، وعدم تركهم لاجتهادات الفقهاء، ولتكريس الأحكام التي لم تعد مسايرة للتطور الزمني، وأفاق العلم، وممارسة الحرية والديمقراطية السياسية. بمعنى أن إلغاء قانون

الأحوال الشخصية ممارسة جاءت مفارقة لمواد الدستور الآخر - التي أكذب على وحدة العراق وتوجهه الليبرالي. فالزواج بسن التاسعة للفتاة، واستحالة تحمل أعباء وهموم العائلة والأمومة والصلات الزوجية، لم يعد مقبولاً حتى في المناطق الريفية، كذلك مشاركة المرأة في العمل وبروزها في العديد من الأحيان مصدراً وحيداً لإعالة أسرتها قبل الزواج أو بعده يتنافى مع قسمتها من **الميراث**، حسب الشرع الديني.

ختاماً، إذا كانت العلة في لإصرار على إلغاء قانون (188) لعام 1959 هو تناقضه مع الشريعة الإسلامية، فالأسئلة تطرح نفسها: هل كان قانون العقوبات البغدادي، والذي لم تحتج المرجعيات الدينية ضده، مجارياً لأحكام الشريعة في حكم السرقة؟ وهل كان تعدد الزوجات محارباً للقطع القراني في الآية: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾⁽¹⁾؟ وهل يوجد في القرآن الكريم حكماً صريحاً بقتل المرتد؟ أو حكماً في الختان؟ وهو مستحب لدى مذاهب ووجب لدى أخرى. وعليه تبدو المادة (39) من مسودة الدستور قد وضعت المشرعين أما تناقض صريح بين شكل الحكم لديمقراطي والليبرالي والتعدد، والمواد التي أقرت وحدة العراق والعراقيين، تشتتهم إلى مذاهب هي أحوالهم الشخصية.

(1) سورة النساء، آية 129.

الفصل الثالث

السُّفور والحجاب

معارك تحرير النساء

«إن الله تبارك وتعالى وسمني
ميسم جمال أحبيب أن يراه الناس،
ويعرفون فصلي عليهم، فما كنت
أستره، ووالله ما في وصمة بقدر
أن يذكرني بها أحد»

عائشة بنت طلحة

ظهر مصطلح السُّموريين واجتبايين في مطلع القرن العشرين،
أثناء المعارك لخطابية والصحافية والملاسنات الكلامية بين
المريقين، أي بين الرجال، فالنساء كن ربات الحجال. وأفصح من
عبر عن معارك الرجال حول النساء، وعن رسم ما لهن وما ليس
لهن هو الشاعر العراقي عبد الرحمن البناء (ت 1955) عندما
قال على لسان فتاة، مصوراً ما يجري حول بنات جنسها، وإن كان
المقصود في قصيدته «شكوى فتاة عراقية»⁽¹⁾، نصرةً للحجاب:

(1) الغبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 109.

لَيْتَنِي مِتُّ وَلَمْ أَسْمَعْ بِمَنْ
 قَتَلُوا الْأَوْقَاتَ مِنْ أَجْلِي عَتَابًا
 بَيْنَ حَبِيبِي وَسَقَوْرِي اخْتَلَفُوا
 وَلَهْتَكِي مَلَأُوا الصُّحُفَ سَبَابًا

بعد هدنة عقود من الزمن عادت المعارك في مطلع الألفية الثالثة من جديد، فنساء مسلمات يحضن المعارك اليومية مع تنظيمات دينية، وبمبدأ عن الشرق المحجب تجد رحي معركة الحجاب والنقاب بدور بباريس معقل الغرب السافر الصارب الجذور في العلمانية، عندما وقف البرلمان الفرنسي أمام ظاهرة التّعزب عبر الزمور الدينية، وما له من تأثير سبي على طلبة المدارس.

ثارت ثورة الحجابيين والنقابيين على باريس دون أن يتذكروا تونس الإسلامية التي خلعت حجابها، مثلما خلعت تركية في العشرينات بقرار حكومي لا عبر برلمان ولا تصويت، وتلفعت نساء إيران بقوة الحرس الثوري بلا برلمان ولا تصويت أيضاً، وحتى لو حصل التصويت فهو برلمان ذو لون واحد.

ببلاد الغرب، لندن بالذات، تشاهد نساء بلا ملامح مثلهن مثل أشباح تجوب الطرقات، وصل تشدد نقابهن إلى الطعام والشراب، فهل تراه سعيدة من تأكل وتشرب من وراء نقاب؟ كان هذا المشهد ومقارنته بمسح العصور الخوالي حافزاً لمتابعة معارك

السُّفور والحجاب التي بدأت في مطلع القرن العشرين ولم تنته.

يكذب من يعتقد أن الله لا يسمح للمرأة بالطعام أمام الرجال إلا من وراء حجاب، وأن لا تتجاوز حافة الطريق لتفسح المجال للرجل. فحسب أحاديث الآداب العامة: «لا يمشي رجل بين امرأتين، ولا يمشي امرأة في الطريق»، وعليها أن تلتصق نفسها بالجدار عملاً بالحديث: «عليكنَّ بحافات الطريق»⁽¹⁾.

تُرى هل سُفّهت أحلام عصرنا إلى حد البحث في دقائق الأقدمين عن كلمة أو سلوك ينصف النساء؛ وأن لا نستغرب حجب امرأة حتى تبلغ الأربعين عاماً، ونعد كشف الوجه حركة تنويرية تقدمها نموذجاً لحصارتنا؟ نعم. قياساً بحجاب وتقاب عصرنا لم نعد نستغرب ما أخبرنا به القاضي أبو علي التَّنُوخي (ت 384 هـ) بأن امرأة لم تخرج أربعين سنة من الدّار إلا وقت السُّفور من الأنبار إلى بغداد، يومها رأت «جماً يدير دولاباً، فقالت ما هذا فقيل لها: دولاب الجمل؛ فحلفت أنها ما رأت جماً قط»⁽²⁾.

إن خرجت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله (ت 101 هـ) السوم (المرن الأول الهجري) سافرة الوجه لجعلناها رمزاً للثُّهتك، وهي ابنة الصّحابي المُبشر بالحنّة، وجدها الحليفة أبو

(1) الكتب لسته، سنن أبي داود، كتاب الأدب، ص 1608.

(2) التَّنُوخي، شوار المحاضرة 8 ص 263.

بكر الصديق لأمرها أم كلثوم، وخالتها أم المؤمنين عائشة. فمن ثقة بنفسها قيل كانت «لا تستر وجهها من أحد، ولما عاتبها مصعب (ابن الزبير زوجها) قالت: إن الله تبارك وتعالى وسمني بمبسم جمال أحببت أن يراء الناس ويعرفون فضلي عليهم، فما كنت أستره، ووالله ما هي وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد»⁽¹⁾.

قد لا يجرأ على نقل مثل هذه الصورة، وهي الحدث النادر، غير أدب تحرر من قيود المجتمع بعض الشيء، ولم يعد سمور الوجه مثلية عنده مثل ابن عبد ربه (ت 327 هـ)، أو أبي فرج الأصفهاني (ت 356 هـ)، فقد غض النظر عن ذكر مثل هذه الرواية ابن سعد صاحب «الطبقات الكبرى» وغيره من المؤرخين

(1) الأسفهازي. كتاب الأعالي 10 ص 165. الضفدي. الوحي بالوحيات 16 ص 343. أورد الأصفهاني أخبار عائشة بنت طلحة، مع زوجها مصعب بن الزبير (قتل 71 هـ) وبقية أزواجها، ويذكر أنها كانت مشاكسة غير مطيعة لأزواجها، وأن والي مكة الحارث بن خالد المحزومي، أحر الأذان بالنيت بصب من عائشة، لأنها لم تكمل طوافها بعد، وسبب ذلك عزله عبد الملك بن مروان فقال: «ما أمون - والله - عضبه وعزله إياي علي عن رضاها عني» (المصدر نفسه (دار صادر) 11 ص 132) وأورد الجاحظ أخبارها مع عبد الملك بن مروان (ت 86 هـ): «وهبت عائشة بنت طلحة على عبد الملك بن مروان، وأرادت الحج، فحملها وأحشامها على ستنين بدلاً من البغال، بفال الملوك، فقال: عروة بن الزبير: يا عيش ياد البغال الستين. أكل عام تحجين» (كتاب العمال. ص 29). وينقل عن عبد الملك أيضاً أنه قال في مصعب بن الزبير: «أشجع العرب رجل جمع بين سكينه بنت الحسين وعائشة بنت طلحة» (التنوخي، نشوار المحاضرة 7 ص 23).

بَعْدَ ذِي النَّمِيهِ

أصحاب الحديث، مع أنه أتى لعائشة بخبر أكثر خطورة بالنسبة للذين.

أفصححت عائشة عن ثقتها بنفسها حين ردت على نظرة مريبة من شخص يدعى ابن أبي الذئب، وهي تطوف حول الكعبة سافرة الوجه:

مِنَ الثَّلَاثِي لَمْ يَحْجَجْنَ يَبْغِيْنَ حَسْبَهُ
وَلَكِنْ لِيَقْتُلَنَّ الْبَرِيءَ الْمَغْضَا

فرد عليها المعضل ابن أبي الذئب بالقول: «صان الله ذلك الوجه من النار»⁽¹⁾. الحدثان المتضادان متوافران في عصرنا، فهناك من لا تتعدى عتبة داره، ومن تتلقى أذى المتشددين لسُفور وجهها، أو لرأي تبديده. وفي هذا التوافق لا يفوتنا ياس الشاعر وملاؤه من سكون الذُهر:

فَالذُّهْرُ آخِرُهُ شِبْهُ بِأَوَّلِهِ
نَاسٌ كَنَاسٍ وَأَيَّامٌ كَأَيَّامٍ⁽²⁾

قبل الدُّخُول في المعارك حول حجاب المرأة وعملها وتعليمها، نُذكر بما ورد في القرآن من شأن الحجاب، فهو الحجة بيد الحجابيين، وبيد من اعترض على تعليم المرأة، وعلى عملها،

(1) ابن عبد ربه، العقد المرید 6 ص 109.

(2) التوحیدی، البصائر والذخائر 1 ص 9.

فالتعليم والعمل يعنيان خروج المرأة من الدار إلى المدرسة والمكتب أو المعمل. ومرض حجاب المرأة على المؤمنات هي ثلاث آيات، الأولى: ﴿تَابِعَا الَّذِيْنَ ءَاثُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُدْعَیْ لَكُمْ اِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظَرٍ اِنَّهٗ وَلٰكِنْ اِذَا دُعِیْتُمْ فَادْخُلُوْا اِذَا طَعِمْتُمْ فَانْشُرُوْا وَلَا مُسْتَنْبِیْنَ لِیَدِیْهِ اِنْ دَرِیْكُمْ كَانَ یُذِیْ النَّبِیِّ فِیْسَتْحٰیۚ مِنْكُمْ وَاللّٰهُ لَا یَسْتَحِیۚ مِنْ الْحَقِّۚ وَاِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ مَتَعًا فَسْأَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَءِ حِجَابٍۚ ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ وَفُلُوْیْهِنَّۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُزْوَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تَكُوْنُوْا اَرْوَاحُهُ مِنْۢ بَعْدِهٖۚ اَمَّا اِنْ دَرِیْكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ غِیْصًاۙ﴾⁽¹⁾. عرفت هذه الآية بآية احجاب، وهي خاصة بأرواح النبي، مثلما هو تشخيص الآية، ولم يتعرض فيها إلى عموم النساء.

فمن بدق في الزوايات الخاصة بزوجات النبي، بعد نزول الآية المذكورة، يجد تكرار العبارة «وضرب عليها الحجاب»⁽²⁾ بعد كل زواج وهناك من اعتبر خروج عائشة بنت أبي بكر (ت 58 هـ) إلى قال علي بن أبي طالب (اغتيال 40 هـ) بالبصرة هو انتهاك لتشريع الحجاب، فحُملت إلى يثرب بعد هزيمتها بمرافقة «سبعين امرأة من عبد القيس بثياب الزَّحَال»⁽³⁾.

هناك ثلاثة أسباب لنزول آية الحجاب: دعوة الرسول أصحابه

(1) سورة الأحزاب، آية 53

(2) ابن سعد، الطبقات الكبرى 8 ص 80 - 81

(3) أبي يعقوب، تاريخ يعقوبي 2 ص 183



إلى وليمة عرسه بزينب بنت جحيش⁽¹⁾. فتأخر منهم ثلاثة نفر يتحدثون غير مباليين بعرس الرسول. وأن بعض أصحابه طعم معه فلمست يده يد عائشة فكره الرسول ذلك. وأن طلحة بن عبيد الله (قتل 36 هـ)، وقيل صحابي آخر، تمنى أن يتزوج عائشة بعد وفاة الرسول. وقيل إن رجلين فلا: «أينكح محمد نساءنا ولا ننكح نساءه»، والله لئن مات لنكحنا نساءه، وكان أحدهما يريد عائشة والآخر يريد أم سلمة⁽²⁾.

فأصبحن أمهات المؤمنين وفق الآية. ﴿الَّتِي أَوَّلَ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِنَّ وَأَزْوَاجَهُنَّ أَهْلَهُنَّ﴾⁽³⁾. ونزلت حرمتهن على المؤمنين: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَكُونُوا أَرْوَاحَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾⁽⁴⁾. وهن أمهات الرجال دون النساء، جاء في الرواية: «قالت امرأة لعائشة يا أمه. قالت: إني لستُ بأمك إنما أنا أم رجالكم»⁽⁵⁾.

على الرغم من ذلك تزوجت أكثر من امرأة عُدت من زوجات

(1) دوحه ريد بن حارثة، جاء ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ رَبِّيَّ يَنَاقَرُوا زَوْجَتَكُنَّ﴾ [الأحزاب 37]. ظلت زينب تفاخر ضرائرها برواجها من الله، وفاخرت عائشة أيضاً ببراءتها من الله.

(2) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 8 ص 574.

(3) سورة الأحزاب، آية. 6.

(4) سورة الأحزاب، آية. 53.

(5) ابن سعد لطبقات الكبرى 8 ص 67.

الرُّسول، أي بعد عقد الزَّواج، ونَهْنُ الكلابية، وأسماء بنت النُّعمان حفيدة أكل المزار الكندي، التي قيل تعوذت منه عند دخوله عليها، يُذكر أن عيرة من بنيه زوجاته نصعنها كي تحطى عنده بالعود، وهي من النساء العرائب⁽¹⁾. وقَتيلة أخت قيس بن الأشعث الكندي، التي ارتدت مع أخيها وأهل حضرموت بعد وفاة الرُّسول، زوجها مِنْهُ أخوها الأشعث بعد طلاق أسماء بنت النُّعمان⁽²⁾. أما ليلى بنت الخطيم الأوسي، أخت الشَّاعر هيس بن الخطيم (ت 2 قبل الهجرة 620 ميلادية)، فقيل كانت غيرة، وهبت نفسها له، فبعد موافقته عليها رفضت بحجة أنها غيرة فتركها⁽³⁾. لعلها كانت جميلة كأخيها، ذلك إذا علمنا أن ابن الخطيم كان ممن «يتعممون بمكة مخافة النساء على أنفسهم من جماله»⁽⁴⁾.

وقيل لما زاد عمر معاقبة أسماء بنت النُّعمان وزوجها قالت له: «والله ما ضُرب عليَّ الحجاب ولا سميت أم المؤمنين، فكف

(1) ابن حبيب، كتب المعبر، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ص 94.

(4) المصدر نفسه، ص 232 وروى سيبويه في الكتاب (١ ص 74 - 75) بأنه

هو صاحب البيت، الذي يفص بالليبرية، يلفه عصراً:

تحي بما عتدنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف

لكن محقق كتاب سيبويه محمد عبد السلام هارون (ت 1981) يحد البيت

في خزائن الأدب (2 ص 193) وجمهرة أشعار العرب (ص 137) لعمرو بن

امرئ القيس، للغمي من ملوك الدولة النخعية بالمرق (380 ميلادية). وفي

الإنصاف (ص 85) قبل درهم بن زياد بن رباد الأنصاري

عنها⁽¹⁾. ومثلما حرمت نساء الرسول على المسلمين حرمت نساء المحاربين أو الفزاة على بقية المسممين أيضاً، ولكن ليس في القرآن، فبعد الفازي عن امرأته قد يطعمها أو يطعم غيره فيها، وأن التمكر بنكاحها من غيره بعد قتله بـوهن إقدامه على المرو، فحاء في الحديث، النبوي: «واياكم ونساء الفزاة فإن حرمتن كحرمة أمهاتكم»⁽²⁾.

لكن، لم يكن لهذا الحديث صدها آنذاك، فالرسول نفسه تزوج من زوجات المقتولين فربما كان من موضوعات الفترة الراشدية أو لأموية، حيث الفتوحات التي يطول فيها غياب المحارب عن بيته.

كان اتخاذ إحصاء الحجاب، حسب المفسرين، مسبوقاً بمشورة من عمر بن الخطاب، قال ابن عساکر: «فضل الله عمر بن الخطاب بأربع: بذكر الأسارى يوم بدر أمر بقتلهم فأنزل الله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽³⁾. ولما أمرت نساء النبي أن يتحجبن، قالت زينب لعمر: وإنك غلاب علينا... يا ابن الخطاب والوحي نزل في بيوتنا؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ رِزْقِ حِجَابٍ﴾⁽⁴⁾.

ورد عمر على قول الرسول «لا تضربوا إماء الله» بالعبارة:

(1) المصدر نفسه 8 ص 147.

(2) كنز العمال 5 ص 322، رقم الحديث: 13036.

(3) سورة الأنفال، آية: 68.

(4) ابن عساکر، تاريخ دمشق 44 ص 58.

«ذئرن على أزواجهن فرخص ضربهن»، فقال الرسول: «لقد طاف بآل محمد نساء يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم»⁽¹⁾ ما أرادَه عمر حسب ما تقدم، من حجاب وأمر في ضرب النساء، أصبح سنة معمولاً بها إلى يومنا هذا.

الآية الثانية في الحجاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ رِبَاسًا ۚ الْمُؤْمِنَاتُ يَدْرِيْنَ عَلَيْهِنَّ ذَٰلِكَ أَذَىٰ ۚ أَن يَّمُرَّ بِكُمْ فَلََّا يُؤْذِيَنَّكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَّحِيمًا﴾⁽²⁾. خصت هذه الآية نساء الرسول وبناته ونساء المؤمنين، لكن ليس فرض الحجاب على أساس الجنس بل على أساس لمكانة الاجتماعية ودفع الأذى، فأسباب نزول الآية تخبر عن الحجاب كزي يميز النساء الحرائر عن الإماء، وهو أمر عرفته الحضارات القديمة⁽³⁾. ويحبر الشطر الأخير من الآية عن علة فرضه، كي ﴿تَعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِيَنَّكُمْ﴾ من قبل أهل الرِّبَاة الذين لا شغل لهم غير مراودة النساء⁽⁴⁾. ولم تشمل الآية حجاب الوجه والكفين كما هو النقاب الأصولي اليوم

لاية الثالثة في الحجاب: ﴿وَلِلْمُؤْمِنَاتِ مِمَّنْ بَعَثْنَا مِنْهُنَّ

(1) الرازي، التفسير الكبير، تفسير سورة النساء، الآية 34.

(2) سورة الأحزاب، آية: 59

(3) ورد في القوانين الآشورية «لا يجوز للامة أن تتخفى، ومن يشاهد أمة متخفية فعليه أن يلقي لقبض عليها وأن يأخذ ثيابها». هي قانون أحر يماهب بالجلد خمسين جدة مع ثقب الأذنين كل من شاهد أمة متخفية ولم يلق القبض عليها (الدبون، تاريخ القانون في العراق، ص 184).

(4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 8 ص 580.

وَيَحْظَرُ فُرُوجَهُمْ وَلَا يَتَّبِعْ رِيَسَتَهُمْ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَيَصْرِيحَ بِخُفْيَتِهَا عَلَى حُجْرَتِهِمْ وَلَا يَتَّبِعْ رِيَسَتَهُمْ إِلَّا لِمُعْلَوْنِهِمْ أَوْ مَأْكَلِيهِمْ أَوْ مَسْكُوْنِهِمْ أَوْ أَتْبَاعِيهِمْ أَوْ أَتْلَاءِ مُؤَلِّيهِمْ أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَاءِ إِخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَاءِ أَخَوَاتِهِمْ أَوْ إِسَاءَتِهِمْ أَوْ مَا مَنَعَتْ أَتْسُهُمْ أَوْ لَتْنِيَتِهِمْ عَنِ أُولَى الْإِزْنِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الذَّكَرِ لَوْ يَطْفُرُوا عَلَى عَوْرَتِ الْإِسَاءِ وَلَا يَصْرِيحَ بِأَزْجَالِهِمْ لِيُتَلَمَّ مَا تُخْفِي مِنْ رِيَسَتِهِمْ وَتَوْبُوْا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمَرُونَ لَمَلَكُزْ مَفِيحُوكَ^(١). ليس هناك فرض حجاب على شعر الرأس ولا لوجه ولا الكفين ولا القدمين، ذلك إذا علمنا أن معنى الجيب: «القميص ونحوه»، و«القلب والصدر»^(٢). و«حُيُوبِهِمْ»: «صدورهم وما حوالها»^(٣).

وإن نهت الآية المؤمنات عن التُّرُج، وفرضت ستر الصدور أمام الغرباء أعقت آية أخرى، من السُّورَةِ نفسها، طائفة من المؤمنات تقدمن بالعمر ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَدَّ يَصِفْنَ يَدَيْهِنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجِينَ رِيَسَةً وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٤).

ما سبق كان شاهداً آخر أن الحجاب لا يلزم المرأة لجنسها بل لظرف اجتماعي وأخلاقي، وإلا لماذا تعصى الإماء والنساء

(١) سورة النور، آية: 31

(٢) الميرورآبادي، القاموس المحيط، ص 70.

(٣) مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، ص 217

(٤) سورة النور، آية: 60.

اللواتي تعددين سن اليأس من الثَّحِيب، ولا تتقيد المرأة بحجاب أمام من لا مارب له فيها.

والسؤال ألا يشمل هذا التشريع الصداقات التي تحصل بين الطلبة، أو زملاء المهنة والهواية من الجنسيتين اليوم؟ عموماً، يلخص الإمام أحمد بن حنبل جسد المرأة بالقول: «كل شيء من المرأة عورة، قيل له فالوجه؟ قال: إذا كانت شابة نُشْتَهَى فإنني كره ذلك، وإن كانت مجوزاً رجوت»⁽¹⁾.

وبعد أخذ وعطاء في أمر زملاء المهنة، وصروة عمل المرأة بين الرجال، ظهر علينا الشيخ عزة عطية، رئيس قسم الحديث بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، في مايو (أيار) 2007 بفتوى رضاعة الكبير⁽²⁾، وهي ليست من بنات أفكاره، إنما على ما يبدو كنت متداولة.

وهذا ما رواه الإمام مالك في أمر سالم مولى أبي حنيفة، أن «جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ وَهِيَ امْرَأَةٌ أَبِي حُدَيْفَةَ وَهِيَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنَّا نَرَى سَالِمًا وَلَدًا وَكَانَ يَدْخُلُ عَلَيَّ وَأَنَا قُضِّلُ وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا بَيْتٌ وَاحِدٌ فَمَازَا تَرَى فِي شَأْنِهِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ خَمْسَ

(1) ابن حنبل أحكام النساء، ص 29.

(2) <http://www.alarabiya.net/articles2007/05/16134518.html>

رَضَعَاتٍ فَيَحْرُمُ بِبَنِّهَا وَكَانَتْ تَرَاهُ ابْنًا مِنَ الرُّضَاعَةِ فَأَخَذَتْ بِذَلِكَ عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ فِيمَنْ كَانَتْ تُحِبُّ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا مِنَ الرِّجَالِ فَكَانَتْ تَأْمُرُ أُخْتَهَا أُمَّ كُلْثُومَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ وَتَنَابِ أَخِيهَا أَنْ يُرْضِعَنَّ مِنْ أَحَبَّتْ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا مِنَ الرِّجَالِ وَأَبَى سَائِرُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِنَّ بِتِلْكَ الرُّضَاعَةِ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ.

وَقُلْنَا لَا وَاللَّهِ مَا تَرَى الَّذِي أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَهْلَةً بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَّا رُخْصَةً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي رَضَاعَةِ سَائِمٍ وَحَدُّهُ لَا وَاللَّهِ لَا لَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِدِهِ الرُّضَاعَةِ أَحَدٌ فَقُلَى هَذَا كَانَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي رَضَاعَةِ الْكَبِيرِ^(١).

بعد أربعة عشر قرناً هناك من آثار هذه الممارسة، وأفتى برضاة الكبير، أن برنصع الموظفون من الموظفات، لكونوا محرمين عليهن، بأخوة الرضاة بدلاً من إعطاء المرأة الثقة بالنفس يذهبون إلى تقييدها بتشريع عجيب عريب.

فتش في جمهرة الكتب التي تناول القدماء فيها النساء وذكرناها في خطبة الكتاب، وفي الكتب الجامعة بين الدنيا والدين، عن المرأة، لعامة، أو بعبارة أدق ما يتعلق بعمل المرأة

(١) الموطأ، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاة بعد الكبير، ص 401 - 402 حديث رقم: 12.

وما يرتبط بحجائها وخروجها من الدّار، فلم نعثر على خبر مفيد، مع أن «الخراج» لأبي يوسف (ت 182 هـ)، و«الأموال» لابن سلام (ت 224 هـ)، و«الثّفافات» للخصاف الشيباني (ت 261 هـ)، و«الأحكام السلطانية» لأبي الحسن الماوردي (ت 450 هـ)، و«الحسبه في الإسلام» لابن تيمية (728 هـ) ومصنفات آخر كثيرة اختصت جميعها بقّات العاملين وما يجرى في الأسواق من نشاط تجاري ومهني.

لكن هذا لا يعني أن النّساء كافة، في ذلك الوقت، ظللن موقرات في بيوتهنّ، لم يشتركن في تجارة أو زراعة. مع علمنا أنه كان أكثر من نصف خيرات الرّيف من تدبير المزارعات والخطابات وابائعات والمربيات. ولعلّ ابن الأخوة (ت 729 هـ) في «معالم القرية» ذكر النّساء العاملات جمعاً مع الرّجال بالصيفة الذّكورية، بعد جماعات أسوّى بالطّباخين والخبازين والحائكبن والصّبايعين والقلائين ولحياطين وغيرهم، وهو يعني الجنسين.

هناك من أراد للمرأة تعلم حرفة الغزل والحياكة على حساب تعلمها القراءة والكتابة، وكل ما يتعلق بالمعرفة، فهي تلزمها الدّار أكثر من غيرها من الحرف. قال المحتسب الشّافعي ابن الأخوة: «لا يعلم الخط امرأة ولا جارية»⁽¹⁾، مستنداً إلى حديث نبوي، لا نعرف مدى صحته. يقول: «لا تعلموا نساءكم الكتابة ولا

(1) ابن الأخوة، معالم القرية في أحكام الحسبة، ص 171.

نجد إدين النصيه

تسكنوهم اغرف، ولكن علموهن سورة النور»⁽¹⁾، ففيها الأوامر والتواهي واعتقوبات الخاصة بالنساء! لقد شبه ابن الأخوة المرأة المتعلمة باحبة «تسمى سماً»⁽²⁾. وبين الغريب أن أبا العلاء المعري (ت 449 هـ) وهو الأكثر تصادفاً لأئمة المقله، قد سبق ابن الأخوة إلى مثل هذا القول هي «الزوميات».

فحمل مغازل التتسوان أولى
بهن من اليراع مقلّمات
سهاّم إن عرفن كتاب لسن
زجعهن بما يسوء مسمّيات
ويتركّن الرّشيد بغير رُبّ
تُبين لهذيه متعلّمات⁽³⁾

ربما لهذه العبارة صلة بما نقله الشّهستاني عن اليوناني ديوجانس الكبي، وسماها بالحكمة «ورأى جارية تتعلم الكتابة فقال: يُسقى هذا الشّهم سماً ليُرمرى به يوماً»⁽⁴⁾ وهناك ما هو أشد مما يقدم بحرمان المرأة من الكتابة، وجعلها أداة للمتعة فقط، وقال أحدهم بصرح العبارة:

-
- (1) المصدر نفسه
(2) المصدر نفسه، ص 172
(3) المعري، لزوم ما لا يلزم 1 ص 203، ومطلع القصيدة.
تُرثم هي نهارك مستعناً بذكر الله في التمرّثمات
(4) الشّهستاني، المن واليحل 2 ص 143

ما للنساء وللكتابة والعمالة والخطابة

هذا لنا ولهنّ منّا أن يبتنّ على جنابة⁽¹⁾

يتضح من عرض تأليف السيد نعمان خير الدين الألوسي (ت 1899) «الإصابة في منع تعليم النساء من الكتابة» هو التحويم من تعلمهنّ، فهنّ «مجبولات على الغدر»⁽²⁾، وهو نوع من سد الأرائع، يمارس ضد النساء، مثلما هو منعهنّ من قيادة السيارة ببعض البلدان.

تحدياً للمعري، الملتبس شعره في وجوه، برز عدد من النساء الحطاطات، ضاهينّ بن لبواب (ت 423 هـ) بجمال حطهنّ، مثل فاطمة بنت الأقرع (ت 480 هـ) صاحبة الخط المبيح الحسن، التي تولت كتابة كتاب هدنة بين المسلمين والروم، فكتب الناس على خطها. ومزنة كاتبة الناصر لدين الله (ب 622 هـ) «كانت حاذقة من أخط النساء. وأسماء عبرت آغا «اشهرت بخطها الجميل». وقبل هذا كان للسومريين والبابيين خطاطاتهم، مثل. أنان — أمامو، وشأت — آيا، وآمات — شمش. وآمات — مامو، التي عاشت عهد حامورابي⁽³⁾.

(1) الوشمي، فتنة القول بتعليم البنات في العمكة المربية الموعودية، ص 76 عن القلقشندي، صبح الأعشى.

(2) امحسن، تمثلات التّهصة في ثقافة العراق الحديث، ص 307

(3) راجع: شما عقراوي، المرأة ودورها الحضاري في ودي الراعدين (رسالة أكاديمية)

برزت من النساء القارئات والمحدثات والواعظات، اللواتي مُنَحْن إحازة العلم للرجال، مثل هائدة الشَّيْخَة (ت 790 هـ)، التي تولت رباط (مكان صياغة خاص بالعباد والزُّهاد) الظاهرية بمكة. وست الكتبة بنت الطُّراح (ت 604 هـ)، شيخة سبط ابن الجوزي، الذي قال فيها: «شيختنا سمعت عليها الحديث بدمشق في سنة (600 هـ) وكانت عابدة وزاهدة»⁽¹⁾. وتذكر من نساء الأعمال العربيات: خديجة بنت خويّد (3 قبل الهجرة)، وتاجرة العطر منْشَم القطارة، إذا قصد المكيّون «الحرب غمّسوا أيديهم في طيبها، وتحالفوا عليه، بأن يستमितوا في تلك الحرب، وذهب ذلك مثلاً: «قد دقوا بينهم عطر منْشَم». وتاجرة العطر بين اليمن والمدينة أسماء بنت مخزّمة بن جندل.

أبن ابن الأحوة، وهو من وجهاء المذهب الشافعي، من إمام مذهب محمد بن إدريس (ت 204 هـ)، الذي أوصى أن تصلي على جنازته أستاذته في الحديث الشَّيْخَة نفيسة بنت الحسن بن زيد العلوية (ت 208 هـ)، فلما مات «أحضروا نعشه عندها فضربت لها ستارة وصلت عليه من خلفها، ثم حُمل من عندها، ودفن في تربته»⁽²⁾. وعلى الرُّغم من تشدد الإمام الشافعي في معاملة النساء إلا أن وصيه بصلاة امرأة على جنازته يعني

(1) سبط ابن الجوزي، مرّة الزمان 2/8 ص 329

(2) ابن أبياس، تاريخ مصر بدائع الزهور في وقائع الدهور 1 ص 33.

إبحاثه تعليم النساء. ويا للمفارقة، حصلت في القرن العشرين معارك بين لإصلاحيين والمحافظين من رجال الدين حول فتح مدرسة للبنات بالنجف، فنظم محمد مهدي الجواهري العام 1929 قصيدتي «علموها»⁽¹⁾ و«الزجعيون»⁽²⁾. نظم الأولى بمناسبة افتتاح أول مدرسة بنت هناك:

علموها فقد كفاكم شبارا
وكفاها أن تحتسب العلم عارا
وكفانا من النقمة قرأنا
ثم نعالج حتى الأمور الصغارا
هذه حالنا على حين كادت
أمم الغرب تسبق الأقدارا
إلى قوله:

وبلاء الأديان في الشرق هوج
باسمه ساموا الثُفوس احتكارا
وقال في «الزجعيون» لتي ألقاها في حفل مهيب ببغداد:
غداً يَمْنَعُ الفتيان أن يتعلموا
كما اليوم ظلماً تُمنَعُ الفتيات

(1) ديوان الجواهري 1 ص 387

(2) المصدر نفسه، ص 391

وقصة القصيدتين. وهناك ثالثة أنشدها صالح الجعفري (ت 1979) سنأتي على ذكرها، أنه عندما قررت الحكومة العراقية، العام 1929، فتح مدرسة بنات بالنّجف مُطلت الأسواق وسرى الاحتجاج، واجتمع المعترضون بدار آل الجواهري وابترقوا إلى البلاط الملكي داعين إلى التّراجع عن القرار، وبما أن الشاعر الجواهري كان يعمل موظفاً في دائرة التّشريفات الملكية علم بالأمر فنظم قصيدته «علموها»، ونشرت حينها تحت عنوان «على المكشوف حول مدرسة البنات النّجفية».

ولما انتهت الاحتجاجات على الشّاعر لامسكاته، بما فيهم دويه من آل الجواهري. ردّ عليهم بقصيدة أمضى من الأولى وهي قصيدة «الرّجعيون» وصلت الشّكاوى إلى البلاط ضد موظفه الشّاعر، إلّا أن الملك فيصل الأول (ت 1933) لم يلتفت لتلك الشّكاوى، بل على العكس شجعه⁽¹⁾.

أما القصيدة الثّالثة هي «هذيوها» التي نظمها صالح الجعفري، وهو من أسرة كاشف الغطاء، الأسرة الدّينية المعروفة، فمثلما عُرفت أسرة الجواهري بكتاب جدها الفقهي «جواهر الكلام» عُرف آل كاشف الغطاء بكتاب جدهم «كشف الغطاء عن مبهمات الشّريعة الفراء».

(1) الغبان، المعارك الأدبية حول تحرير امرأة في شعر المراقي المعاصر.

وبعد أن نشر الجعفري قصيدته في مجلة «العرفان» (1930) «هذبوها» ثارت الأسرة على الشاعر، فما كان منه إلا أن يخلع عن اسمه لقب «كاشف النطاء» ويستخدم لقب «الجعفري» نسبة إلى الجد الأكبر جعفر صاحب الكتاب المشار إليه⁽¹⁾. كان الجعفري وبشهادة أحد معاصريه، «يدلل على آرائه بكل جرأة وقوة، فهو حين يدعو إلى السُّفور في بلد ديني كالنُجف، وفي زمن كان القارئ لجريدة يُرمى بالزُّندقة، كان لا يخشى أن يُطعن، كما لم يعب حين طُعن»⁽²⁾.

جاء في «هذبوها»⁽³⁾:

هذبوها فإتـها بشـرُّ
لكمال الحياة تفتـقـرُ
النـواميس بينكم شرعُ
فهـي أنثى وآخر ذكـرُ
إلى قوله في الحجاب:

كيف ترجون نجاحها قئـة
كللتها البرود والسجفُ

(1) المصدر نفسه ص 51 - 52.

(2) الخاقاني، شعراء المري 4 ص 306.

(3) المصدر نفسه 4 ص 3313 - 314

مِنْ وراء الحجاب نسوتها
تتهادى كأنها تُحَفُّ
لا تخالوا الحجاب يمنعها
- لو أرادت - فذلكم سُخْفُ
دنت السَّاعة التي استعرت
بلفظها بغداد والنَّجفُ

قبل معركة مدرسة البنات بالنَّجف، وانتصار المعارضين بإسعادها إلى الكوفة⁽¹⁾، التي تبعد عشرة كيلو مترات عن النَّجف، كان ببغداد تُعقد محاضرة خاصة بتحرير المرأة في السينما الوطني (20 نيسان 1927) ألقاها التربوي السُّوري محمد جميل، وقيل جميل بيهم اللبناني⁽²⁾، بدعوة من «منتدى التهذيب»، وبتحرير من روفائيل بطي (ت 1956)، صاحب جريدة «البلاد» ورئيس مجلس النواب ووزير الإعلام في ما بعد. ويذكر أن صالة السينما غصت بالنساء، وكانت «أول مرة تدهى فيه النساء إلى حلقة عامة»⁽³⁾. بعد عام ألقى كامل السَّامرائي محاضرة (نيسان 1928) محاضرة عن المرأة التركية الجديدة، وبشرت بكرام صغير، مطالباً نساء العراق بالافتداء بنساء تركي في التحرر⁽⁴⁾.

(1) النبان، المعترك الأدبية حول تحرير امرأة، ص 48

(2) العمري، حكايات سياسية ص 130.

(3) بطي، ذاكرة عرقية 1 ص 101.

(4) العمري، حكايات سياسية ص 130.

عرفت بغداد مدارس البنات منذ العهد العثماني، وفي البداية كانت خاصة بالمسيحيين، واليهود كمدارس أهلية، لكن كمدرسة عامة حكومية خاصة بالبنات تأسست في أواخر العهد العثماني، نهم ذلك من القصة لآنية، التي روه وزير الدّاحلية الأسبق عبد المجيد القصّاب (1882 – 1965): «ارتأى والي بغداد أن يعرض موضوع تأسيس مدرسة للبنات على مجلس المعارف في ولاية بغداد، فلما جمعهم وكان فيهم الأستاذ جميل صدقي الزّهاوي، عرض عليهم الفكرة فوافقوا عليها إلا أنهم احتاروا في موضوع البناية التي تصلح لهذه المدرسة. وبعد نقاش طويل اربأوا أن تكون مواصفات هذه البناية كما يلي:

- 1 – أن لا يكون بها شبابيك مطلّة على الشارع.
- 2 – أن لا يكون في بيت الجيران نخلة أو نبتة (شجرة النبق أو السدر) يطل منها الأولاد على البنات.
- 3 – أن لا يكون إحدى الدّور المجاورة إليها متسلطة عليها.

وهكذا دام النقاش بينهم حول هذه المواصفات. وكان الأستاذ الزّهاوي (الشاعر) ساكناً، ثم لما سكتوا طلب من والي الكلام قائلاً: اسمح لي يا باشا أن أقول أن هذه المواصفات متوفرة في بناية واحدة في بغداد. فلما سمع والي منه ذلك قال له: وماهي هذه البناية؟ قال (متهمكاً) إنها منارة سوق الغزل. فهي بنائه عالية، ولا يشرف عليها أحد وأن الفتيات إذا صعدن إلى حوض

المنارة لا يراهن أحد⁽¹⁾. إلا أن مجلس معارف الولاية وجد المكان المناسب بمحلة الميدان الجديدة، قرب باب المعظم، نهاية شارع الرُّشيد من جهة الشّمال.

بالأكيد أن هذه الحادثة كانت بعد 1904 بدليل أن البغداديين قد قامت قيامتهم عندما قرر الوالي عبد الوهاب باشا، العام 1904 تسجيل النّساء وإصدار دفاتر نفوس لهنّ أسوة بالرجال، بعداد والموصل والبصرة، واعتبروا إحصاء النّساء يمس شرفهم، فخرجت المحلات البغدادية شاحية القرار، وكان رجال الدّين من آل النّقيب يتصدرون الجموع، تتقدمهم الطُّبول والدّمَامات، ومسلحين بالسُّيوف ولبنادق، واصطدم المتظاهرون بالجندرية، الشُّرطة العثمانية⁽²⁾.

كانت الشُّدة بالغة في أمر فتح مدارس للبنات، وتحتاج إلى كمّاح مرير ومدارة للأعراف والنّقل، إذا علمنا أن رفع طرف عطاء وجه المرأة يُعد جريمة لا تعتقر، وبوسط بغداد، فكيف يخرجها إلى المدرسة أو العمل؟ روى الشّاعر معروف الرّصافي: «أن مرت امرأة يهودية في قنبر علي ورفضت البيعة (لعبها غطاء

-
- (1) الهلالي قال لي هؤلاء، ص 189 - 170 منارة سوق العرل تابعة لجامع الحنفاء وسط بغداد، وتحيلوا أن تكون المنارة مدرسة للبنات
- (2) العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 95 عن الدروبي، البغداديون - مجاسمهم وأخبارهم

الوجه) قليلاً، فتمحها أحد الجالسين فبعث صبي المقهى يتعرف على دارها، ثم أرسل إلى زوجها وأخذ ينهال عليه سباً وشتماً لما فعلته زوجته، وهذا ما كان يفضله الشقاء مع الذميين، ناهيك بما كانوا يعملونه مع المسلمين إذا يعدون ذلك غيرة وحمية⁽¹⁾.

ربما لا تكون بداية تعليم الفتيات بالعراق صعبة ومعقدة، قياساً ببدايته ببلدان آخر مثل المملكة العربية السعودية، مع أن الحكومة بشخص الملك هي المبادرة إلى ذلك وكانت إرادة ملكية صدرت العام 1379 هـ 1959 ميلادية، في زمن الملك سمود بن عبد العزيز (ت 1969)، وكان نوع التعليم دينياً، من قرآن وعقائد وفقه، ومع ذلك كانت الاعتراضات قوية جداً، وعلى وجه الخصوص بمنطقة القصيم، ناحية بريدة من نجد. بل أن الملك عبد العزيز آل سعود واجه اعتراضات من قبل رجال الدين ضد تعليم الأولاد، فكيف الحال بتعليم البنات⁽²⁾.

إذا كانت هدى شعراوي باشا (ت 1947)⁽³⁾ أول مسلمة مصرية أسفرت عن وجهها (1926)، فإن أول عراقية أسفرت (1923) هي معزرتو مديرة مدرسة البارودية ببغداد مع

(1) عز الدين، الرضاوي يروي سيرة حياته، ص 174.

(2) راجع الرضاوي، فتنة القول بتعليم البنات في المملكة العربية السعودية (المركز الثقافي العربي 2009)، فقد جمع المؤلف مادة وافية عن هذا الموضوع.

(3) الزركلي، الأعلام 9 ص 70

طالباتها⁽¹⁾. قيل خرجن للمساهمة في استقبال ولي العهد الأمير غازي بن فيصل، الذي وصل العراق لأول مرة قادماً من الأردن، يوم 5 نوفمبر (تشرين الثاني) من ذلك العام، بخلع العباءات، بعدها أخذ السُّمُور بالتزايد، بعد أن كانت المرأة ترتدي العباءتين وليس عباءة وحيدة

قبل هذا بكثير أسفرت عن وجهها ببغداد قُرَّةُ العَيْنِ زَيْن تاج (أُعدت 1852)، أي ذات الثَّاج الذهبي. وَمِنْ ألقابها «بدر الدُّحَى» و«شمس الصُّحَى»⁽²⁾، فهي أول مسلمة أسفرت عن وجهها أمام الرُّجال بالعراق⁽³⁾، بعد عائشة بنت طلحة باسحار مثلما تقدمت الإشارة.

لم تتجراً المرأة، كطاهرة، في شرقنا الإسلامي، الاعتراض على الحجاب، والإقرار بالبيوت، إلا قبل فترة وجيزة، بينما دخل الرُّحال في معارك بين بعضهم البعض. حرت تلك المعارك بمصر بين قاسم أمين (ت 1908) وشيوخ الأزهر، ودمشق بين الشاعر جميل صدقي الزهاوي (ت 1936) ورجال الدِّين والعشائر، ثم الرُّدود بين القاضي توفيق الفكيكي وفتاة بغداديه،

(1) اعمرى، حكايات سبسية من تاريخ العراق الحديث ص 105.

(2) حان، تاريخ ابائية أو مفتاح باب الأبواب، ص 175.

(3) امصدر نفسه، الوردى، لمحات من تاريخ العراق الاجتماعي الحديث 2

وكان اسماً مستعاراً. وما صدر بسورية من إجراءات ضد تحرير المرأة اتخذتها السُّلطات في العشرينات من القرن المنصرم.

لا تدخل المرأة في شرقنا حتى في ما يخصها، لكن هناك من تجاوزت المحظور في زمنٍ تلتحف فيه المرأة بعباءتين وبقاب، مثل فرة العين القزوينية التي تذكر بثورة (أسبازيا) اليونانية بالغرب، عشيقة حاكم أثين بركليس (461 — 429 قبل الميلاد).

حاولت أسبازيا مزاحمة الرجال فأخرجت النساء من عزلتهن، وفتحت مدرسة لتعليمهنّ البلاغة والفلسفة. جس مستمعاً لخطبها سقراط وانكاغوراس وبركليس نفسه، لكن ذلك لم يعجب الفقهاء فالصقوا بها تهمة إلحاد، وعدم الخضوع لنواهي الدين، شهد محاكمتها (1500) قاضياً⁽¹⁾. أما أسبازيا العصر الحديث فكانت أسوأ حظاً فقد قتلت وحرقت جثمانها لأنها تجاوزت الشريعة، ولا يستبعد الغرض السياسي في قتلها.

وصلت القزوينية قُرّة العين لعراق ملتحفة الشادور الإيراني، وبعد إقامتها مع زوجها، طالب العلم، بكريلاء. تبنت ذات التاج الذهبي أفكار الشَّيْخِيَّة ثم لمابية لتكون حرفاً من (حروف حي) الثمانية عشر، وهو عدد حوارِي الباب. واستبدلت الشادور بعباءة

(1) ول ديورنت، قصة لحضارة 7 ص 19 - 20.

بعد إدين القبة

تسمع بكشف الوجه والكفين، وخاطبت الرجال وجهاً لوجه لا من خلف ستارة. ضاقت مدينة الكاظمية آنذاك بخطب صاحبة الشعر الأشقر في مجالس الرجال، رغم أن طلاقة لسانها ورجاحة عقلها لم تتركها محالاً للفتنة بحمالها، فانتهت سجينه في در منتي بغداد أبي التناء الآلوسي (ت 1854)، الذي ناظرها وقدر علمها، ثم الترحيل إلى إيران لتقتل وتحرق هناك⁽¹⁾.

كان سفور قُرّة العين هو الأول، بعد ما ذكرنا من أمر عائشة بنت طلحة (ت 101 هـ)، حسب ظروف منتصف القرن التاسع عشر، الكشف عن الوجه والكفين، وهذا ما تضمنته العبادة العراقية إن لم تصحبها البوشية (البرقع). بعد قرة العين وسفورها المحدود وصلت بغداد مس بيل البريطانية (ت 1926)، ومثلها لا تحتاج إلى ستارة تتحدث خلفها لملك ووزراء ورجال دين، إلا أن سفورها الغربي لم يثر مشكلة، أولاً لأنها الحكومة، وثانياً لأن دينها لا يأمر بغير حجاب الزاهيات، وثالثاً أنها صاحبة علم وشخصية يمنعان المضول في طرح سؤال حول سفورها، مع أن معركة دعاة لسفور والمحافظين حول الحجاب كانت حاضرة في الأذهان، ولم يمض عليها عقد من الزمن.

اشتدت في العقد الأول من القرن العشرين المعركة ببغداد

(1) راجع كتابها حروف حي (البابية والبهائية بالعراق)، كولن: مشورات الجمل 2000.

بين جميل صدقي الزهاوي ورجال الدين، ممثلين بالشيد مصطفى نور الدين الوعظ (ت 1913) — كان مفتياً بالحلة وائماً عن الديوانية في مجلس المبعوثين — والشيخ محمد سعيد التمشيتدي (ت 1920)، أحد أتباع الطريفة لصوفية المعروفة. أطلق الزهاوي دعوته إلى سفور وحرير المرأة من القيود الاجتماعية والدينية، متأثراً بقراءاته الفلسفية، وبحياته باستانبول وقيل حبه لفتاة تدعى راحيل ثم مكوثه بالقاهرة حيث معركة السفور والحجاب بين قاسم أمين والأزهريين.

أغرب الأجواء لشاعر فكتب مقالاً تحب عنوان «المرأة والدفع عنها»، نشره في جريدة «المؤيد» الأسبوعية المصرية (7 آب 1910)، ذكر فيه عشره مضار للحجاب، ومنها: فقدان المرأة المحبة الثقة بالرجل، ومحو علامات الشَّخصية مما يؤدي إلى الزَّيْب، فالْحجاب منع والإنسان بطبيعته حريص على هتك الممنوع، أحياناً تشيع في المجتمع المتحجب الفلمانية⁽¹⁾. ويحتم الزهاوي مقالته بالبيت التحريضي التالي.

آخر المسلمين عن أمم الأرض

حجاب تشقى به المسلمات

وصلت مقالة الزهاوي الخطيرة بغداد عبر الشيخ نعمان

(1) ارشودي، الزهاوي دراسات ونصوص، ص 115 عن جريدة المؤيد
العصرية

الأعظمي (ب 1936)، المدرس في مدرسة الإمام الأعظم ولواعظ في الجيش العثماني؛ نشرها في مجلته الدينية. هنا يُفهم من فعل الأعظمي لإعادة نشر مقالة الزهاوي أمران: نصرة للمُفَوَّر، مع أنه لم يقصده، فتعنوان مجلته «التبوير والأفكار»، وقصد إبداء الشاعر لمتراكمات لديه ضده في شأن الدين والمجتمع. فما حصل أن المقالة كانت وابلًا على الزهاوي، احتشد جمع من البفداديين أمام سراي الحكومة مطالبين بردع كاتبها (الزبدیق) حسب عبرتهم. كان في مقدمة الغاضبين السيد الواعظ، الذي ذهب إلى الوالي ناطم باشا واصفاً الشاعر بالمارق، ودعوه دعوة فاسدة مخلة بالشرعية.

يومها عُزل الزهاوي من لتدريس في مجلة الأحكام العدلية التابعة لمدرسة الحقوق البفدادية، التي تأسست العام 1908، واعتكف بداره خشيّة من الاعتداء وربما القتل. فذات ليلة طرق باب داره ثلاثة من أشقاء بقداد، وطلبوا منه السّماح لزوجه أن تحالسهم في المقهر، وعندما احتج على الطّلب احتجاج المرعوب، قالوا له: كيف تطلب من النّساء أن يرفعن الحجاب ويختلطن بالزّجال؟ وانتهى الأمر بالتهديد بالقتل إن عاد ثانية إلى «مثل تلك الأقوال الفاسدة»⁽¹⁾. وعلى ما يبدو إثر موقف

(1) عمر الدّين، الشّعر العراقي الحديث، ص 217 218. الوردی، لمعات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، عن شاهد عيان 3 ص 181.

وزير العراق ناظم باشا (قُتل 1913) مِنْهُ في هذه القضية نظم عدة قصائد في هجائه⁽¹⁾.

ردّ من المصريين على دعوة الزّهاوي محمد حمدي النّشار في كتابه «المرأة في الإسلام السّفور والحجاب» (1911)، وردّ من العراقيين مدرس مدرسة الإمام أبي حنيفة الشّيخ محمد سعيد النقشبندی في رسالة يوحى عنوانها بفتوى قتل «السّيف البارقي في عتق المارق» (1910).

جاء في الرّسالة: «ورود بعض الجرائد، ناقله عن بعض الملاحة، مالم يلمع بريق الصّلاح على سطر حروفها، ولا اكسحت عين بصيرة نامقها بثمر الهدية لغواية وقوفها، كفر صريح، وكلامه قبيح، ببذ دينه وراءه ظهرياً، واتخذ الكفر الصريح لباساً وزياً»⁽²⁾. لكن يبدو من رثاء الزّهاوي لصاحب «السّيف البارقي» أن صلاحاً تحقق بين الشّيخ والشاعر (المارقي) في ما بعد.

كان محور حجج صاحب الرّسالة في فرض الحجاب، بل النّقاب

(1) راجع ديوانه، مصر: المطبعة العرسية لصاحبها خير الدّين الزّركلي 1924، ومنها قصيدته في محاولة ناظم باشا لتقريب من الفناء الجميلة في زمنها سارة، والتي عرفها ليفداديون بسارة الرّكنينة، لأنها ورثت ثروة هائلة عن أبيها وكانت مسيحية، ومما قال: بنت قوم لم يدنس الميرص منهم.. يسبح هم من سُرّاة تُصاوى (ص 74).

(2) زين الدّين، لسفور والحجاب، ص 214 عن رسالة السيف البارقي.

حسب ما ورد في الرسالة، مداراة مشاعر الرجال في تجنب حرقه القلوب، والسُّفور سبب قوي للعشق وفي الحجاب يميز الإنسان عن الحيوان، والقلق من اختلال النظام العام للهو الشباب. لم يناقش الشَّيخ سفور المرأة من العباءة وغطاء الرأس بل سفور الوجه واليدين. مرة أخرى، أحسب أن النقشبندي بهذا الرأي قطع صلته بإمام مذهبه أبي حنيفة النُّعمان، لأنه أفتى بجواز تولي المرأة القضاء، وكيف يكون القاضي مُتَّعِب الوجه واليدين⁽¹⁾ ١٥

حاول الزهاوي في بيان نشره في جريدة «الرَّهيب» التَّصل من مقالته المذكور، وشجذ همة الوالي ناظم باشا ضد رجال الدِّين مذكراً بالدُّستور العثماني. جاء فيه: «إلى ناظم الحكومة في بغداد، أسمع أن أحد المشايخ المتلبسين بالتقوى في بغداد، البلد الذي يسيطر عليه الدُّسُور وعدلك الوفي، أخذ بدر رحى فتنة جسمه، فيعرض الجاهل على الإيضاح بي باسم الدِّين البريء من الظلم، جزاء مقالته اجتماعية نشرت بإمضائي في المؤيد الأسبوعي، كما في تنوير الأفكار دعاءً عن المرأة، وهي عدا كونها شبهات ضعيفة استفهامية تزول من نفسها لم يتعين بعد كتبها أنا أم هي مزورة على لساني من عدو لي في العراق»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه

(2) عزَّ الدِّين، الشُّعر العراقي الحديث، ص 217. الوردي، لمحات اجتماعية 3 ص 181. عن الهلالي، الزهاوي بين الثورة والمكوث.

لو افترضنا أن الزهاوي تمكن البراءة من كتابة مقال «المرأة
والذهاب عنها» فماذا تراه سيفعل مع قصيدته «أسفري»⁽¹⁾؟ هل
يمكنه التوصل منها أيضاً، وهي بحمل آراءه وطبعه الشعري؟
وكانت واحدة من المقرر المدرسي بالعراق، منها:

أسفري فالحجاب يا ابنة فھر
هو داء في الاجتماع وخيم
كل شيء إلى التجدد ماضٍ
فلماذا يقر هذا القديم؟
أسفري فالسُّفور فيه صلاح
للفريقين ثم نزع عيم
زعموا أن في السُّفور انثلاماً
كذبوا، فالسُّفور طُهر سليم
لا يقي عقه الفتاة حجاب
بل يقيها ثقيفها والعلوم

(1) حول الموقف من قصيدة «أسفري» ورغم أنها كما بينا دخلت في المنهج
الدراسي العراقي، وشاعت على المستوى العربي أهلها علي أحمد سعيد
(أدونيس)، رغم إسهابه في الدعوة إلى الحداثة، ولم يختارها بين ما
احتاره للشاعر في كتاب «حميل صدقي الزهاوي» (دار اسلايين 1983)،
ضمن سلسلة ديوان النهضة، مع أنه ورجته خالدة سعيد لم يحدّها نصاً
من نصوص الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة السلفية في
الجزيرة العربية، في كتاب اشتركا في تأليفه «الشيخ الإمام محمد بن
عبد الوهاب» (دار الملايين 1983)!

اللافت للنظر، أن القصيدة دُرِّست في مدارس النُجف وكرلاء مثلما ببغداد، فاسنهج كان موحداً، ولم نسمع باعتراض عليها، ولم يعترض عليها رجال الدِّين من الشيعة أو المُنَّة. بشكلٌ علني، ولا علم لنا بالحواشي، ومنهم من نَسبهم للرُّعيم عبد الكريم قاسم (قُتل 1963) لتدريس العربية والذين في المدارس العراقية لكن جاءت معظم نسخ ديوانه خالية من هذه القصيدة!

بل للرُّهاوي، وهو يتحدر من أسره ممتين وعلماء دين مثلما هو معروف، أكثر من أسفري يا ابنة فُهر، فقال مهاجماً الحجاب، مبكراً قبل أي شاعر آخر، العام 1910:

مزقي يا ابنة العراق الحجابا
واسفري فالحياة تبغي انقلابا
مزقيسه واحرقيه بلا ريب
ث فقد كان حارساً كذابا
إلى قوله.

كذبوا فالسُّفور عنوان طُهر
ليس يلقي معرةً وارتياباً⁽¹⁾

(1) الرُّشودي، الرُّهاوي دراسات وبصوم، ص 310 عزُّ الدِّين، الثُّمر العراقي الحديث، ص 219 220

لم يتراجع الزهاوي عن قصيدته بعد التراجع عن مقالته،
هائشعر يبدو أقل ضجة من النثر، والشعراء يقولون ما لا يفعلون،
مثلما فعلها وخفف حافظ إبراهيم (ت 1932) من أرائه أمام
المحافظين فقال:

أنا لا أقول دعوا النساء سواهن
بين الرجال يجلسن في الأسواق
في دور هن شئونهن كثيرة
كشؤون رب السيف والمزراق
ثم يدس فيها رأيه في الحجاب، وموازناً بين الفريقين:
كلا ولا أدعوكم أن تسرفوا
في الحجب والتضييق وإلزام
ليست نساؤكم حلى وجوا هراً
خوف الضياع تصان في الأحقاق!
كذلك لم يمتد جميل صدقي الزهاوي نصف رأي في
السفور والحجاب مثلما فعل أحمد شوقي (ت 1932)

إن السفور كرامة ويسارة
لولا وحوش في الرجال ضواري

ردت نظيرة زين الدين العام 1928 على أمير الشعراء بالقول:
«نعم أيها الأمير، إن السفور كرامة ويسارة، ولكن القناع لم يمنع

بَعْدَ إِدْنِ الْعَفْهِ

أَنْ يَكُونَ فِي الرُّجَالِ وَحُوشِ ضَوَارٍ، بَلْ لِقَنَاعٍ كَانَ عَوْنًا لِدُنْكَ
الْوَحْشِ الضَّارِي، أَوْ لِذَاكَ الدُّنْبِ. وَلَوْلَاهُ لَكَانَ حَالُ لِنُعْجَةٍ أَبْعَدَ
مِنْهُ عَنِ الشَّرِّ، وَأَقْرَبَ لِسَلَامَةٍ لَشَّرَفٍ مِنَ الْأَذَى»⁽¹⁾.

إلا أن أطرف ما ورد في نصرة الحجاب ضد السُّفور هو قول
شارة الخوري (ت 1968) المعروف بالأخطل الصغير، فهو شاعر
ومسيحي كالأخطل التُّغْلَبِي، حين قال هازئاً بما تجاوز حدود تلك
الدُّعْوَى للسُّفور بالمحرر من غطاء الوجه والعباءة، وظهر لباس
الصوق الزُّكْبَى (المينيحوب):

لَحْدَ الرُّكْبَتَيْنِ تُشْمِرِينَا

بِرَيْكِ أَيْ نَهْرٍ تَعْبِرِينَا

مَضَى الْخِلْخَالُ لَمَّا السَّاقُ أَضَحَتْ

تَطْوُقُهَا عِيُونَ التُّنَاطِرِينَا

لَقَدْ مَقَبَطَ السُّتَارَ فُلَيْسَ بَدْعًا

إِذَا الشُّبَّانُ بَاتُوا سَاقَطِينَا⁽²⁾

لعلّه ارتباط بالمعركة بين السُّفُورِيِّينَ والعِجَابِيِّينَ جعل عائلة
الأدبية والناشطة السياسية العراقية آل جميل حفظ، منذ
الخمسينيات، تسمي ابنتها سافرة. وإذا بكرت بغداد سفور المرأة

(1) ذَيْن الدِّينِ، السُّفُورُ والحجاب، ص 115.

(2) العِجَابُ، معارك تحرير المرأة، ص 91

فإن رمي العباءة ولو لثوبٍ قد يخلق أزمة بمدن العراق الدينية،
مثما جرى بكربلاء، ليس على المستوى الاجتماعي بل والسياسي
أيضاً. هذا ما ينقله لنا متصرف كربلاء، بعد 14 تموز 1958
الضابط فؤاد عارف (ت 2010)، وهو ما أوردناه في كتابنا
«لاهوت السياسة» لصلته بتاريخ الأحزاب والمنظمات الدينية
بالعراق.

قال، وهو يتحدث عن تموز 1958: «أذكر أن الشيوعيين طلبوا
في إحدى المناسبات التظاهر فوافقت على طلبهم، وهي
المظاهرة صعدت إحدى النسوة، وهي مدرسة، على كرسي طارحة
عباءتها وألقت كلمة واعتبر النّس، أو بعضهم، أن في هذه
العملية خرقاً وإهانة لقدس المدينة. فاجتمع عماء الذين في
مرقد الحسين، ثم خرجوا بتظاهرة إسلامية طالبوا فيها برجم
هذه المدرسة، لأنها هانت مدينة الحسين، وجاء بعض رجال
الدين إلى دري».

«كان مدير الشرطة آنذاك السيد عبد الملك الزاوي، الذي
أخبرني بالحالة، ووصلت الذّار لأجد رجال الدين جالسين في
بيتي والانفعال بادٍ على وجوههم، فقلت لهم لا داعي أساساً
لتظاهرتكم هذه، لقد خالفت هذه المدرسة الأصول، وأنا بوصفي
محافظاً سأقوم بمعاقبته، أو نقلها إلى خارج لمحافظة. علماً
أنني في قرارة نفسي أريد امتصاص هذا لانفعال، ولكي لا تتفاقم

المشكلة، ولكن فوجئت بأن نهض أحد رجال الدين، ويبدو أنه كان مترمماً إلى درجة كبيرة، فقال بلهجة خطابية: إن المرأة شيطان بعينه، إن المرأة أخت الشيطان، إن المرأة عدو الرحمن .. الخ⁽¹⁾.

ويذكر عارف: أنه أسكت رجل الدين المذكور قائلاً له بعد أن ذكره بالأمهات والبنات والأخوات والزوجات وقطمة الزهراء: «إنك أولى بالزجم من هذه المدرسة التي خطبت وهي سافرة وسأكتب إلى آية الله العظمى السيد محسن الحكيم نص ما ورد على لسانك بحق النسوة، بشهادة الحضور العلماء، حتى يبدي ريه في الموضوع» وما كان من رجال الدين إلا أن فرهوا المتظاهرين، وانتهت المشكلة. وهكذا تبدو قضية السفور في تلك الأجواء صعبة في مدن العتبات المقدسة تحديداً فمن السهولة بمكان تحريك العوام بالمشاعر الدينية!

تبدو قضية سُفور المرأة، بالمدن الدينية، حطيرة وفاصلة. وتترتب عليها خصومات سياسية، وربما لا نبالغ إذا قلنا إنها كانت واحدة من أهم القضايا في موقف المرجعية الدينية السلبية من ثورة 14 تموز 1958. بل إن معاملة المرأة بدت إشكالية بمجملها، ضمن ما بحثناه في معارضة القانون 88 لعام 1959، الخاص بالأحوال الشخصية، ومنه قضية بالإرث.

(1) مذكرات فؤاد عارف جريدة القدس، العدد 2924 المؤرخ في 5 تشرين الأول (أكتوبر) 1998 الصفحة 13، أجرت اللقاء بيفداد أمل الجبوري.

حسب الشهيد محمد مهدي الحكيم (اغتيال 1988) جرت الدّعوة إلى لسّفور آنذاك سياسية بالدرجة الأولى، برامة من عباءة نوري السعيد، يوم تلفّعها ليحتمي عن عيون رجال الثّورة في صبيحة 14 تموز 1958، وحدث أن توفي أحد كوادر منظمة الحزب الشيوعي العراقي بالنّجف، والذي سماه الحكيم بابن السّكافي. في حادث سيارة، وبأحواء غريبة على المدينة ومجتمعها المغلق أن يكون العزاء مختلطاً، وأن طالبات المدرس أخذن يأتين بعناءات «لكنهنّ في الواقع كن متبرجات، وكانت هذه الحطوة بمثابة تهيئة الأجواء لقبول المرأة في مجتمع الاختلاط، وكان التركيز على النّجف»⁽¹⁾.

ولمواجهة تلك المستجدات صنف الشيخ محمد أمين زين، أحد فقهاء النّجف، رسالة تحت عنوان «الضاف بين النّسب والإيجاب»، ولما رسلته المرجعية، أو شخص منّها، إلى الرّقابة من أجل أخذ الموافقة لطبعته رُفض الطّلب بدعوى «أنه يتضمن أفكاراً رجعية» وإثر ذلك «حدث اجتماع كبير يحدث لأول مرة في بيت الشهيد (محسن الحكيم)، وكان العدد يتراوح بين 150 إلى 200 شخص. ومن هناك أعلنوا احتجاجهم ضد الثّورة، وبعث الشهيد بدوره إلى القائممقام قائلاً له: «على أي أساس تعتبرون هذه

(1) الحكيم، من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم حول النّزعة

الإسلامي بالعراق، ص 57

الأفكار رجعية. إنها أفكار الإسلام، وأظهر احتجاجه على ذلك، وبعد مدة وافقت الرقابة على طبع الكراس⁽¹⁾.

وللملاحظة، أن تلك الصّفة طبقت على المدن المقدسة الشّيعية البعيدة عن بغداد وحسب، مع علمنا أن محلات سُنية نشأت حول صريح لكنها لم تلزم نساءها بالحجاب، مثل الأعظمية ومحلة باب الشّيح، حيث مرقد الإمام أبو حنيفة النُّعمان، والشّيح عبد نقدر الكيلاني، مع التقيد بالحجاب والحشمة عند زيارة المرقدين، بوجود المحتين وسط بغداد، أما محلة الكاظمية الشّيعية القريبة من بغداد فكانت بينَ بين.

لم تتحدث المرجعية بأمر الحجاب إلا بعدود المدن الدّينية، إلّا أن الاتجاه السّياسي، الذي مثله الشّيد محمد باقر الصّدر، خرج عن حدود النّجف وسواها من المدن المقدسة، حيث صرح بتحريم الدّخول إلى الجامعات من غير حجاب، أو الرّئي الإسلامي، خلال نشاطه ضد حزب البعث الحاكم في الشّيعينيات، من القرن الماضي، فينقل عنه قوله: «بحرمة دخول الطّالبات إلى الجامعات بدون الالتزام الكامل بالحجاب الإسلامي»⁽²⁾.

ومما لا شك فيه أن انطلاق النّاس صبيحة 14 تموز (يوليو)

(1) المصدر نفسه، ص 57 - 58

(2) المؤمّن، سنوات الجمر، ص 162.

1958، والإعلان عن مفاهيم الحرية ومحاولات كسر الضغط الاجتماعي، المتمثل بالمشيرة والعداات واستقليد كان فورة جامعة غير موضوعية وغير مسنودة بأساس، فإن الدعوة السُفور أخذت تظهر إلى العلن وبوسط النُجف، وهي من المفروض مدينة دينية لا يجب أن يُخل بتقاليدها الظاهرة، ومع ذلك كدت المظاهر متشددة، فأنها مدينة ذات حراك ثقافي واجتماعي

لعلّ نظيره (1908 — 1976)، ابنة الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف ببلدان وروجة رئيس محكمة الاستئناف بحلب، كانت أول امرأة تؤلف كتاباً في بيان اضطهاد بنات جنسها في فرض الحجاب، فتسوة لُردود على كتابها الأول «السُفور والحجاب» اضطرت إلى تأليف كتاب «الفتاة والشيوخ» (بيروت 1929). ناقشت فيه آراء الشيوخ الذين أنكروا عليها موضوع البحث، وشككوا في قدرتها كامرأة على التأليف؛ أشارت نظيرة إلى الحجاب عند الأمم الآخر ومسؤولية قادتها في التحرر منه، وكأنها تشجع زعيم بلادها على التراجع عن الإجراءات التي اتخذت بدمشق «صيف 1927، حيث حرمت النساء من حريتهنّ ومنع عليهنّ الخروج دون نقاب»⁽¹⁾.

قالت: «كان الرؤوسيون المسيحيون من أشدّ لناس تمسكاً

(1) المصدر نفسه، ص 15.

بالحجاب حتى مزق حجابهم بطرس الأكبر بأمر امبراطوري 1726. وكان الأتراك المسمون من أنصار الحجاب فمزقه المصلح الأعظم مصطفى كمال منذ بصع سنوات. ومنذ هرب وقف في الناس خطيباً فقال: لقد أحررت بصرأ ميبناً على التقاليد والأعداء، يرجع نصف الفضل فيه للجند والنصف الآخر لتمزيق الحجاب»⁽¹⁾.

لا يبدو أن تمزيق الحجاب، حسب عبارة زين الدين، قد حدث بنركيا وهق قانون أو تشريع رسمي. إنما حصل ضمن الأجواء التحررية التي سادت في الدولة التركية منذ 1923. فقانون الثامن من قوانين الثورة الأتاتورية يتعلق بالرأي⁽²⁾ مثل اعتماد القبعة بدلاً من الطربوش، فبعد سقوط السلطان عبد الحميد استبدلت العمامة بالطربوش⁽³⁾، ثم استبدل الأخير بالقبعة.

(1) المصدر نفسه، ص 49.

(2) نور الدين حجاب وحرب. الكماية وأرمات الهوية في تركيا، ص 164.

(3) يذكر الشاعر معروف عبد العبي الرصافي قصته الطريفة في استبدال عمامته بالطربوش، بعد الثورة ضد السلطان عبد الحميد الثاني، في 1908، فمعتزم العمامة يتسر حينها خارجاً على القانون. وأنه ضد الثورة. فقد حصل أن دخل مقهى باستنبول، وكان صاحبها سوري فضا شهده بعمامته فزع منه وهو يقول: «أخلع العمامة يا رجل ولا تيلينى!» وبعد خروجه من المقهى أحاط به الجند ونادوا عليه «يا عدو الله» فاضطر حينها إلى شراء سترة وبطلون وطربوش، هبسه وتترك جيبته وعمامته عند بائع الملابس، ومنذ ذاك التاريخ لم يعد إلى اعتماد العمامة (عزّ الدين، الرصافي يروي سيرة حياته، ص 99 - 100). كذلك أن الشاعر -

والجبة بالبنتالون⁽¹⁾.

أما قانون تحريم الحجاب رسمياً فصدر متأخراً كثيراً على سن قوانين الأتاتوركية، حيث صدر في 12 سبتمبر (أيلول) 1982، ويقضي بمنع دخول الطالبات إلى الجامعة بالحجاب. إلا أن معركة الحجاب ظهرت إلى العلن وشغلت السياسة التركية عندما دخلت البرلمانية مروى قاواقجي إلى قاعدة البرلمان بحجابها، وذلك في 2 مايو (أيار) 1999⁽²⁾.

ويبدو أن الطُرفين - الشُموريون والحجابيون - تصرفا وفق مبدأ «سداً للذرائع»، فوجود برلمانية محجبة واحدة ذريعة لتفاهم عدد المحجبات، وقد عبر عن ذلك أحد القادة العسكريين الأتراك، حماة العلمانية، قائلاً: «إن هذا النوع من الأشياء يشجع على مثل هذه لأحداث»، وهو ما اعتبر حينها عصياناً ضد الجمهورية الديمقراطية⁽³⁾. مثلما أن القوى الحجابية الدينية ترى أن وجود سافرة واحدة ذريعة لترايد عدد السافرات!

= جمهل صدفي لزهاوي، وكان يعتزم العمامة، خاف أن تكبس الشرطة داره وتعتقله بسبب العمامة والجبة، فهرب هو وصديق له معمم أيضاً وأخنيا عند أسرة مسيحية هترة المحنة، وكان حلع العمامة هي الانقلاب أيضاً (المصدر نفسه ص 100)

(1) دور الذئب، حجاب وحراب الكملية وأزمات الهوية في تركيا ص 164

(2) المصدر نفسه، ص 166 و 168.

(3) المصدر نفسه، ص 178

كذلك بهج شاه إيران رضا بهلوي (ت 1944) نهج مصطفى كمال أتاتورك ووعز بالسفور ومعاربة الحجاب، فمن اصلاحاته «خلع الحجاب عن النساء وتغيير ملابس الرجال»⁽¹⁾. ففي عام 1936 أعلن عن عدم التقييد بالحجاب رسمياً عبر صورته نُشرت لروحه شاه إيران رضا بهلوي تاج الملوك وابنتيهما، هذا ما وثقته الشاهة فرح بهلوي زوجه الشاه السابق محمد رضا بهلوي (ت 1980) في مذكرتها التي صدرت مؤخراً⁽²⁾.

وصلة بما أعلنه رضا شاه من معاربة للحجاب، نقل لي أحد المطلعين أن إقبال سعيد، وهو أحد مرافقي أو موالى أمير المحمرة الشيخ خزعل الكعبي (ت 1936) وكان مع تحت الإقامة الجبرية بظهر ن. سقى ابنته سفور، وسفور هذه عادت مع عائلتها إلى البصرة بعد وفاة خزعل، وعملت ممرضة هناك.

عصد الشاعر معروف الرصافي الأنسة نظيرة زين الدين في «السفور والحجاب» بقصيدة «إلى الحجابيين»⁽³⁾، جاء فيها:

قل للحجابيين كيف يرونك

من بعد سفر للسفور مبين

-
- (1) سقا، الثورة الإيرانية الحدور.. الأنثولوجية ص 62 عن مهدي بازرگان.
(2) راجع مذكرات فرح بهلوي، دار الشروق 2010. وما يخص لباس الرجال يبدو أن بحريم هضاه لثورة الإسلامية لربطة العنق رسمياً يأتي رد فعل على فرضها من قبل رضا شاه رسمياً أيضاً.
(3) الرصافي، لأعمال الشعرية الكاملة، ص 477.

كشفت به ما كان من حجب العمى
عنكم نظيرة بنت زين الدين
يسفر أقام على السفور أدلة
تركبت ذبابكم بغير طنين
هل من نظير بينكم لنظيرة
أو من فقيه مثلاً وفطين

سبق نظيرة زين الدين إلى البحث في حجاب المرأة، وعزلة النساء، منصور فهمي (1886 — 1959) في كتابه «أحوال المرأة في الإسلام» (1913)، قدمه كأطروحة في جامعة الشوربون. ربط فهمي بين الحجاب وفرض العزلة بين النساء والزجال والطبقات الاجتماعية. قال: «الطبقات الغنية في الشرق الإسلامي التي تنبأه بتجميع ما يطلق عليه الأوروبيون الحریم، تختلف كثيراً عن الطبقات العامة، فيصورة عامة في الطبقات العامة كل رجل له زوجة واحدة شارك في عمه»⁽¹⁾.

وبالتالي تخرج المرأة من العزلة، وتتححرر من الحجاب، وأن الحجاب الإسلامي ميز بين ربات الخدور وبين الإماء. هناك أكثر من كتاب سبق إلى محاولة معالجة قضية المرأة، لم تسمح الظروف الخوض فيها، مثل «تحرير المرأة» (1899)

(1) فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، ص 49 — 50.

لقاسم أمين، و«المرأة في الشّعرائع والتّاريخ» (1921)
لمحمد جميل وغيرها.

إنَّ عَدَدَ الزُّهوي مضار الحجاب عَدَّة الطُّرف الآخر محاسنه،
والغريب ذكرها طبيب أمراض نسائية مقيم بألمانيا، عاش بين
السّافرات وتعلّم على أيديهنّ، وشاهد انغماسهنّ في العمل
وتحصيل المعرفة، واشتراكنهنّ في الرُّقي الألمانيّ العلمي والتّقني.
قال تحت عنوان «محاسن الحجاب»: إنه رونق وجذاب وجمال
ووقار ملفت للنّظر، يجسد العفاف والفضيلة، يقف ضدّ التُّفوس
الخبيثة، مثير للفضول فيكثر فرص الزواج⁽¹⁾.

قد يلتقي الشّاعر محمد مهدي الجواهري (ت 1997) مع
الحجابيين، لكن من منّظور فتنة الحجاب والتّفكير بما تحته من
جمال، وإلا صاحب قصيدة «عريانة» كان في مقدّمة السّفوريين.
قال في «ذات الحجاب» 1946:

أسيدي ما أرقّ الحجاب
يُثير الفضول وما أبدا
لقد جرت أيا من الفستنتين
أصُدُّ: سناك أم البرقعا⁽²⁾

(1) لمتة، المرأه بين الجاهلية المعاصرة والإسلام، ص 83

(2) الجواهري، الدّيوان 3 ص 83.

قياساً بالعراق العثماني كانت مصر متقدمة فكراً وثقافةً، فأثار الحملة الفرنسية كانت بائنة عليها. واذ تمكن قاسم أمين (ت 1908) من نشر دعوته بالحطاة وتأليف الكتب، وحصل على تأييد أصحاب الشأن ومنهم سعد زغلول، لم تشغل دعوة الزهاوي غير مقال وقصيدة، كبجها الشيوخ والوالي وأشقياء بغداد.

كتب قاسم أمين في «المرأة الجديدة» معتبراً الحجاب مانع المرأة من مزاولة العمل، ومشاركة هموم الناس، وخبرة المجتمع، فردّ عليه متأخراً يعقوب صروف صاحب مجلة «المقتطف»، وهو من المتنورين والداعين إلى التقدم، أن هناك ثلاثة أسباب تحول دون الدعوة إلى السفور: العادات والتقاليد التي يصعب تغييرها وغيره لرجال على النساء، ومقاومة علماء الدين، الذين يدركون أن نساء الريف لا يتحجبن إلا قليلاً⁽¹⁾. وهذا ما واجهته تماماً الدعوة ببغداد.

بعد الزهاوي وما هيأ له تجواله وقراءته الفلسفية من خلفية لقبول الانضاح على الغرب؛ نطلق مجاليه معروف الرضافي (ت 1945) داعياً إلى فتح افاق العمل والدراسة أمام النساء، وملخص رأيه في الحجاب المذكور في الآية ﴿لَا تَتَّخِذْنَ مِنْهُ شَوْكاً﴾ (2) أنه «كان حاصاً بنساء النبي دون

(1) ناب الرسائل، مجلة المقتطف، مايو 1919

(2) سورة الأحزاب، آية 53.

بَعْدَ إِذْ لَمِيعِهِ

وبدليل أن سبب نزول الآية كان خاصاً أيضاً بنساء النبي، وهو جلوس الثقلاء عند زينب في بيته⁽¹⁾.

اللافت للنظر عندما اشتدت المعركة بين لسُفوريين والحجابين لم يدخل فيها جميل صدقي الزهاوي، بعد الأزمة التي تعرض لها العام 1910، مع أنه ظل على أفكاره التحررية، وأن شقيقته أسماء الزهاوي بنت النشاط النسوي تزعمها لنادي النهضة النسائي ببغداد، الذي افتتح أبوابه في 23 تشرين الثاني (نوفمبر) 1924 أسوة مع نساء زعماء الدولة العراقيين من المتنورات⁽²⁾. سكنت قضية المرأة حتى فخرها مرة أخرى معروف الزصافي، آذر (مارس) 1922 عندما ألقى قصده على مسرح سينما الوطني هاجم فيها الحجابين و المعصبيين عموماً، قال:

لقد غمطوا حق النساء فشدوا
عليهن في حبسٍ وطول ثواء
أقول لأهل الشرق قول مؤلِّب
وإن كان قولي مسخط السفهاء
ألا إن داء الشرق من كبريائه
فبعداً لهم في الشرق من كبراء

(1) الزصافي، كتاب الشخصية المحمدية، ص 410 - 411

(2) العمري، حكايات سياسية، ص 119

وأقبح جهل في بني السرق أنهم

يسمّون أهل الجهل بالعلماء⁽¹⁾

فحصل أن ردّ عليه الشاعر الكاظمي عبد الحسين الأزري (ت

1954) بقصيدة وصفت بالعنيفة، ومنها:

أسقينة الوطن العزيز تبصري

بالقعر لا يغرك سطح الماء

وحديقة الثمر الجني ترصدي

عبث اللصوص بليلة ليلاء

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل هاج رجال الدين وماجوا ضد الرّصافي، لكن على حد عبارة خيرى العمري، أنه لم يكن وحده في هذه الدّعوة مثلما كان الزّهاوي لا نصير له، بل وقف مع الرّصافي عدد من السّفوريين، ومناصرو تعليم المرأة فأصدرت بولينا حسون مجلة «لبنى» النّسائية 1923، وأخذت الصحف تتميز حسب موقفها مع أو ضد السّفور، مثل جريدة «العراق» كانت مناصرة وجريدة «العالم العربي» كانت على الضد⁽²⁾.

كانت المطالبة بالسّفور تعني كشف لوجهه، والاكتفاء بعباءة

(1) المصدر نفسه، ص 103. الرّصافي، الأعمال الشّعريّة لكاملة، ص 463.

(2) المصدر نفسه، ص 103 - 104.

وحدة بدل من العباءتين، لكن عند وصل ولي العهد الأمير غازي بن فيصل الأول (قتل 1939) إلى بغداد، مثلما جرى الحديث، تفجّرت المعركة من جديد ورفع سقف مطالب السُفور، وهو التحرر من العباءة وأي ثام، ولاقتداء بما جرى بتركب الكمالية. هما أقامت الحكومة لغازي استقبلاً رسمياً شاركت فيه المدرسة لبارودية للبنات، فخرجت طالباتها ومديرتها معزز برتو سوافر، أي بثياب الكشافة المعروفة، فقامت الثورة ضد مديرة المدرسة وهاجمتها الصحف، فكتب حسين الرّحال رداً على جميل المدرس، الذي ذيل اسمه بتوقيع المنروي⁽¹⁾.

ومنذ ذلك الحدث اشتدت المواجهات الصحافية والأدبية بين السُفوريين والحجابيين، مع رجحان كفة لحجابيين فالثقاليين وفقهاء لدين معهم، حيث التحق بهم بهجة الأثري (ت 1996). تلميذ الشّيد محمود شكري الألوسي (ت 1924) وآخرون. أما السُموريين فإضافة إلى حسين الرّحال برر بينهم الحقوقي مصطفى علي (ت 1980)، والأديب محمود أحمد الشّيد، وعوني بكر صدقي، وطبيب العيون سامي شوكت (ت 1986)، وكان يكتب باسم الطبيب الاجتماعي، وإبراهيم حلمي عمر، ورفائيل بطي (ت 1956)⁽²⁾. يضاف لهم آخرون مثل الكاتب القانوني كامس

(1) المصدر نفسه، ص 105

(2) المصدر نفسه، ص 106 وما بعدها.

عبد الكريم الشامرائي (ت 1993)، الذي «ناصر تحرير المرأة والسُّفور وظهر ذلك في كتاباته عندما اشترك بتحرير مجلة النشء الجديد بالبصرة». وذلك في حقبة الثلاثينيات من القرن الماضي⁽¹⁾.

وبرز الحجابي، إن صحة التسميات والعناوين، ببغداد القاضي توفيق الفكيكي (ت 1969) بلقب «نصير الحجاب» (1924)، راداً على ما كتبه شوكت بتوقيع الطبيب الاجتماعي، على الرغم من أنه كان متمدناً ومتحضرأ في مختلف جوانب الحياة، فلم يحصل أن فرض الحجاب على بناته وبنات أسرته، وانتهى مطلباً بحقوق المرأة السياسية، لكن بعد حين⁽²⁾.

ناقش الفكيكي من رد على مقالاته في نصرة الحجاب (دعاهم بالسُّفوريين) بعدة مقالات، جمعت تحت عنوان «مقالات في الحجاب والسُّفور»، معتبرأ الحجاب ضرورة فرضتها الشرائع الإلهية، وأن من يدعون ضده هم أولئك الماديون. قال صد من نعته بالخلف سبب نصرة الحجاب: «إنت من حملة من نادي في هذا المطر بلزوم تعليم الفتاة... أما يفهم إنتا عشاق التُّجدد وطلابه،

(1) المطبعي، موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين 2 ص 191.

(2) قدم للبرلمان العراقي في كانون لثاني 1958 اقتراحاً لتمثيل الدستور والاعتراف بحقوق المرأة (بصري، أعلام لأدب في العراق الحديث، 2 ص 522).

ولكن من طريق العقل والرؤية لا من وراء الطيش والنَّهْوَ»⁽¹⁾.

غير أن الفاضلي الفكيكي حصر وضائف النساء بالحمل والرضاع وتربية الأطفال، ونجده يسأل: «ماذا يصير بحال المرأة الحامل إذا انضمت إلى صفوف العمال المضربين عن العمل. أما تعرض نفسها للوكز والدفع والمزاحمة إلى أشد الأخطار على حياتها وحياة جنينها. ولي أين تؤول صحتها وقت ما تتفعل لرأيها، وبذلك الانفعال النفسي يفسد لبنها فتسقي ولدها مِنْهُ سماً رعافاً وهناك المصيبة العظمى والقضاء المبرم»⁽²⁾.

استلم الفكيكي رداً شديداً على كدساته لنصرة الحجاب بتوقيع غاده عسان، ونشره الفكيكي ضمن «مقالات في الحجاب والسفور». وتحت عنوان «لمقالة الثامنة صوت المرأة فتاة عراقية تدافع عن بنات جنسها»، وسمعتُ أنه اسم مستعار، وكان الزَّاد هو الحقوقي ووزير العدل، في ما بعد، مصطفى علي، وهو المعروف بموقفه ضد الحجابيين، وصاحب مجلة «الصحيفة» (كانون الثاني 1924) بالشراكة مع حسين الزَّحال (ولد 1900/1905)، «وكانت من الصحف التقدمية، التي تدعو إلى تحرير الأفكار وسفور المرأة»⁽³⁾.

(1) الفكيكي، مقالات في الحجاب والسفور، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

(3) بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث 2 ص 498. على الرغم من =

جاء في رد ضد الفكيكي: «أوجه كلامي إلى أولئك الضبيان المتمشخين والشيوخ المتولدين، إلى أولئك الذين قد أكل لذهر وشرب على عضولهم وأفكارهم وأنظمتهم، ودساتيرهم، وقوانينهم. إلى تلك الطائفة المريضة المفلوجة بل المعتوهة والزائفة هي أسفل درك من طبقات الحياة، والمضطجعة في مستنقعات لجهل المتعفن والتعصب المnten (إلى قولها) إذا كنتم يا سادتي تطلبون أن تحجبوا الشمس عنا والهواء مراعاة العوائد والعنعنات الإسلامية فما بالكم تخترقونها بترككم نساء البدو والفلاحين في البر، ونساء الطبقة الفقيرة، ونساء طبقات العمال في المدن سافرات من غير برقع وحجب».

وجاء في الرد أيضاً: «أليست نساء البدو ونساء طبقات العمال ممن يدنُّ بهذا الدين الحنيف لا يا سادتي.. اعدرونا نحن النساء من أن نعترف لكم بإمكان وقوع شتاء وصيف في ليلة واحدة

- مقدمة مصطلفي علي. لا أن استكاس الأفكار وارد فلا يُستغرب أن مثله وهو المحارب القديم ضد الشعوذة ألب به الحال إلى ما لم يكن في الحسبان، أنه بعد عقود 'أحد يؤمن بتحضير الأرواح، حتى قاطعه أصدقاء له، بعد تماديه في هذه الخرافة، وقد تعرفوا عليه شعلة في فكره التقدمي والعلمي. هذا ما قرأته في أوراق أحد أصدقائه غير المشورة كذلك كتب صديقه مير بصري مؤكداً ذلك، وكان هو وصحبه بمقدون محلهم الروحي في ليالي السبت، ومحاطة الأرواح بالقدح بعد كتابة صائفة من الحروف الأنهدية على رق من لورق، ويجلسون بخشوع، وكان مير بصري اشترك في بعض تلك الجلسات للاستطلاع على ما يبدو (المصدر نفسه 2 ص 602).



وعلى سطح واحد إما أن تمشي الطيور مثل العصفور وإما أن تمشي مثل الحمام، ولا يجوز لها التوفيق بين المشيتين، وإذا أصرت على التوفيق فيصبح مثل ها مثل الغراب الذي أضاع المشيتين وأصبح أضحوكة ومخزيه لبني جنسه»⁽¹⁾.

يميد رد غاده غسان، أو صاحب الملم، لعام 1924 أن دعوة التجديد والتّمدن ببغداد العشرينيات كانت مستعرة، تتقدمها نساء امتلكن لغة حوار وجدل مقنعة، فيها درجة عالية من الوعي لمناقشة قاص من القضية، فضحت الثناقص بين الدعوة إلى المدينة، والتجدد والدعوة إلى الحجاب وعزلة النساء يفيد الرّد أيضاً أن الصحافة كانت تملك حريتها، ولم يمض على رحيل العثمانيين سوى ستة أعوام، فنشرت رداً حطيراً قد تمتنع عن نشره صحافة بغداد لحرّة اليوم!

غير أن أهم ما في الرّد هو اكتشاف كاتبه تأثير الأحوال الاجتماعية على وضع المرأة، فممارك الحجاب والسفور لم تظهر في الأرياف، ولم تنشغل فيها الطبقات الفقيرة، بل طلت محصورة في مجتمع المدينة، وهو مجتمع محافظ شجع العزلة بين الجنسين، عسى خلاف مشاركة النساء الرجال في مواقع

(1) الفكيكي، مقالات في الحجاب والسفور، ص 86

العمل والحياة العامة في الأرياف. حسب المتجادلون حول السُّفور والحجاب حسابهم في عناوين كتبهم أو مقالاتهم في التأخير والتّقديم بين كلمتي السُّفور والحجاب، فالمنتصرون للسُّفور جعلوها «السُّفور والحجاب»، مثلما فعلت نظيرة زين الدين والمنتصرون للحجاب فليوها «الحجاب والسُّفور»، مثلما فعل توفيق الفكيكي.

ومن قبل كان لشيخ الأديب محمد رضا الشّبيبي (ت 1965) لصالح الحجابيين والرافضين لعمل المرأة بل وتعليمها. قال ناشراً قصيدته في مجلة «اعرفان الصّداوية» (1909)⁽¹⁾:

وأرباب الحجا لهم حقوق
بنسبتهم كريات الحجال
بتدبير المنازل هنّ أولى
وهم أولى بتدبير النّزال
ولو كلّمن جلب الرّزق كانت
وظيفة تهنّ طوع الاختلال

لكن مثلما تبدلت فكرة أو عقيدة القاضي والأديب توفيق لفكيكي تحاه المرأة، من طلب وظيفة الدار لها، إلى طلب مشاركتها في السياسة، تبدلت نظيرة الشّبيبي، فبعد أن تولى وزارة

(1) الغبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 36.

المعارف، لم يعد يتعصب ضد تعليم أو عمل المرأة. ولا لحجابها. قال مير بصري (ت 2006): «وكنّا سنة 1946 أو 1947 في حفلة تخرج لمدرسة ثانوية البنات، فقال الشيخ محمد رضا الشبيبي، وكنت حائساً إلى جانبه، ترى المدرسات وامتبات سافرات يحنّ ويرحنّ ويخطبنّ على المتبر. قال لي: هل ترى تقدم الحركة النسوية في جيل واحد أو أقل من جيل في بلادنا! لقد كنتُ وريراً للمعارف سنة 1924، أي قبل عشرين عاماً فقط، وقد فتحنا مدارس رسمية لتعليم البنات، واستقدمنا المدرسات من لبنان وغير لبنان، لكنني لم يكن في وسمي أن أزور مدرسة من تلك المدارس. ويرانا، ليوم نحضر لحملات، ونشهد تقدماً لا مثل له»⁽¹⁾.

دخل المعركة لصالح الحجابيين الشاعر لشعبي، أو العامي، البغددي عبود الكرخي (ت 1946)، وردّ على مقالات وُقعت بأسماء مستعارة، مرة سافرة وأخرى لامعة، دفاعاً عن السُفور، فنظّم العام 1924 تحت عنوان «الشافرة»⁽²⁾:

وسفه (آسف) على أهل العراق لأصبحت
من غير برقع (برقع) سافره نسوانه

حرض الكرخي في قصائد أخرى مثل «السُفور في الميزان»،

(1) بصري، أعلام الأدب في العراق لحديث 3 ص 27.

(2) الكرخي ديوان الكرخي 1 ص 98

و«بين الحجاب والسفور» ضد الشافرت والسفوريين باسم الدين
والشريعة، فقال داعياً إلى ديمقراطية قرآنية، على حد عبارته، لا
سمح بالسفور⁽¹⁾؛

ديمقراطية حرة أيها الأخوان
ما تلکوها (تجدوها) قطعاً إلا بالقرآن
ومنها ما يؤيد الحجابيين كالفكيكي وبهجة الأثري ضد
السفوريين⁽²⁾؛

هلموا وحكموا بين السفوريين
أرجوكم وما بين الحجابيين
إن أضفنا إلى جميل صدقي الزهاوي ومعروف الزصافي، ومن
تستر وراء توقيع مستعار، عالم الاجتماع علي الوردي (ت 1995)،
والشاعر محمود الحبوبي، وهو من المطالبين بتعليم المرأة،
لرجحت كفة السفوريين، لكن الأخير عندما شاهد أن أمر السفور
خرج «عن الحدود المرسومة له، وذلك حين زار بغداد وهو القادم
من النجف»⁽³⁾ قال قصيدته «فردوس م جحيم»، ومنها.

جئت دار السلام أبغي قراراً
من أسى ثم أجد عليه انتصاراً

(1) المصدر نفسه، ص 1 ص 103 – 109.

(2) المصدر نفسه، ص 110 – 112.

(3) الميثاق، العبارك الأدبية حول تحرير المرأة، ص 96.



فإذا بي أضيف للحزن حزناً وكانني أضيف للنَّار ناراً⁽¹⁾

من جانبه جعل الوردي لسُفور علاجاً لداء ازدواجية الشخصية المتأصلة في المجتمعات الإسلامية، بالقول: «إزالة حجاب المرأة، ورفع مستواها وإدخالها في عالم الرِّجل، لكي تتوحد القيم ويتشابه الرِّجل والمرأة فيما يفهمان وما ينشدان من مُثل وأهداف»⁽²⁾. ونراه يربط بين الانحراف الجنسي وحجاب النساء في مجتمعاتنا.

قال: «دأب وعاظنا على تحبيد الحجاب وحجر المرأة معاً، فالإنسان ميال بطبيعته نحو المرأة، والمرأة كذلك ميالة نحو الرِّجل فإذا منعنا هذه الطَّبيعة من الوصول إلى هدفها بالطَّريق المستقيم لجأت اضطراراً إلى السَّعي نحوه في طريق منحرف وقد دلت القرائن على أن المجتمع لذِّي يشتد فيه حجاب المرأة يكثر هيه، في نفس الوقت، الانحراف الجنسي من لواظ وسحاق وما أشبه»⁽³⁾.

من جانبه رد رجال الدِّين، ممثلين بالسيد مرتضى العسكري (ت 2007)، على مقالة الوردي هذه، على اعتبار أن الحجاب جزء من

(1) امصدر نفسه

(2) انوردي، شخصية المرد المراهي، ص 65

(3) انوردي، وعاظ السلاطين ص 8.

بين الحجاب والانحراف الجنسي، ولا تلازم بين السفور و لسلامة من الانحراف. فإن الحجاب قد اشد في السنة الخامسة من الهجرة، والانحراف قد ظهر في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري⁽¹⁾. ويقصد السنة الخامسة تاريخ فرض الحجاب حيث نزلت الآية [الأحزاب: 54]. ﴿وَإِذَا سَأَلْتَهُمْ مَتَىٰ سَتُلْبَسُونَ مِنْ وَرَاءِ حِجَابِكُمْ﴾. أما النصف الثاني من القرن الثاني فيرمي العسكري إلى فترة الحلفاء العباسيين، وهارون الرشيد. (ت 196 هـ) على وجه الخصوص.

على أن العسكري في رده على الوردي يربط الانحراف بالمترفين من الطبقات الحاكمة، وتقليد الناس إياهم، على أساس أن «الناس على دين ملوكهم». ثم دور الديارات المسيحية، لتأثرها بالثقافة اليونانية، وأن الثفل بالفلمان دخل الحضارة الإسلامية تأثراً بالأدب اليوناني، ولترجمة دور هي ذلك⁽²⁾. يصعب قبول مثل هذا التفسير، إذا علمنا أن مراودة الفلمان في المجمعات المتحجبة غدا سجية من السجاب، بل فيه نوع من المخز أن لدى الرجل غلاماً أمرد، وأن فضائح كثيرة كانت تسر حشية من العار.

ما قصده الوردي ليس «تعيب الجسدي، وميل لفتيان المصائبين

(1) العسكري مع الدكتور علي الوردي، ص 62.

(2) المصدر نفسه

بعد إذن لمفقه

بخلل هي الجينات إلى التثخن، وهذا ما هو موجود في شتى المجتمعات، وأهل الحجاب غير خالين منه، إنما قصد اللواط وحب الغلمان المكتسب، الذي يعوض عن تلبية الغريزة الطبيعية. ومخالطة النساء للرجال في العمل أو رؤيتهن في الطرقات تخفف كثيراً من الانحراف، وهذا أمر مسلم به اجتماعياً ونفسياً.

لم تخل معارك السُفور والحجاب من الانتهازية، والوقوف إلى جانب هذا الطرف أو ذاك لفرض شخصي، فمن طريف ما حصل حسب رواية أمر السُفوريين الحقوقي مصطفى علي أن حمل المدرس، أخ فهمي المدرس، صار منشداً هي معارضة السُفور لسبب شخصي بحت، وهو أن وزارة المعارف أجرت داره لتكون مدرسة للبنات، وكان قد زرع على سطحها أورد في سنادين ويطلع يومياً لرعايتها، لكن إدارة المدرسة أوصت الحارس أن يمنع من السُخور، «وشار الرجل وأرغى وأزبد، وأصبح من دعاة الحجاب لمتدينين، وأخذ يُتد بتعليم لفتيات، ويسعو إلى بقائهن جاهلات في دورهن، ويستنكر دعوة أصحاب السُفور»⁽¹⁾. بعد أن أجر داره لتكون مدرسة للبنات.

لم تشارك النساء خلال العهد الملكي في السياسة، لا في الوزارات ولا البرلمانات، لكن بعد ثورة 14 تموز 1958 صدر المرسوم (480 لعام 1959)، الذي أصدره رئيس الوزراء الزعيم

(1) بصري أعلام الأدب في العراق الحديث 3 ص 26.

عبد الكريم فاسم (قُتل 1963) قضى بتوزير امرأة سافرة! وبهذا تُعدّ نزيهة الذليمي (ت 2007) أول امرأة وزيرة في البلدان العربية قاطبةً. ولا يفسر هذا بما جلبته ثورة 14 تمور من انفتاح حسب، إنما هو براكم سابق، ففي الخمسينيات في ظل العهد الملكي حصلت ثورة مدنية، منها صياغة قانون موحد للأحوال الشخصية، عرقل رجال دين صدوره، ليصدر مع الإضافات بعد الثورة. ويُذكر للذليمي أنها كانت المحرك لإصدار قانون (188 لسنة 1959)، ذلك إذا تأكد أن رابطة المرأة، التي كانت تقودها، بلغت أكثر من أربعين ألف منتسبة.

سمعتها عبر فيلم وثائقي أعدته لها الأدبية والإعلامية العراقية اعلم كه حه جي، تقول: «نودي علي لمقابلة الزعيم عبد الكريم، فذهبتُ إليه راكبةً الباص العام، وفي المقابلة كلفتي بوزارة البلديات» وطلت وزيرة لفترة تكفيها لو تخلت عن اسمها، مثما هو الفساد اليوم، لا تعود لركوب الباص العمومي، وه هي انتقلت إلى بارئها ولم تدخر شيئاً، سوى عضويتها هي مؤتمر السلام العالمي جنباً إلى جنب مع صاحب العمامة البيضاء الشّيح عبد الكريم الماشطة (ت 1959)، وما تركته في نفوس من انقذتهم من (البجل)، وهو مرض معدي انتشر في أرياف العراق بداية الخمسينيات، وما لها من حصة في إسكان أهل الضرائف من أطراف بغداد بمدينة الثورة، بمعنى فيهنّ من هنّ أكثر من الرّجال أمانة وعلماً وقدرةً.

عقب زلزال نيسان (أبريل) 2003، وسقوط النظام العراقي السابق، وفتح الحرية على مصراعيها، لقوى الدّينية والمتمزّمة، وأقول للقوى المتمزّمة، لأنها هي القادرة على التّحرك في السّاحة، لعزارة الجهل وترديّ لمدنية والحضارة، بعد سنوات الحروب والجوار ولقمع وما سببته الحملة الإيمانية هي أواسط التسعينيات، من القرن الماضي، وهي القوى التي تمتلك السّلاح مع عدم وجود مؤسسات الدولة نفسها.

عادَ حال نساء العراق، في ظلّ سطوة المتجاهلين لطبيعة المجتمع العراقي إلى بداية القرن العشرين، فالمعركة جرت، وما زالت جارية، بين دعاة السّفور ودعاة الحجاب، لكن ليس عبر السّمرة والأدب والصحافة، إنّما بالقوة، مع ضعف وحذلان السّفوريين. لم تدخل العباءة طرفاً في المعركة، وقد حمّتها المرأة العراقية إلى المَنَافِي والمهاجر، ارتدتها بالسويد والنرويج وسوريا وإيرن. بل غدا التحاف اللباس الأفغاني والإيراني، في أول الثّورة الإسلامية، هو السائد.

سمعنا أن الكرلايين، وبعد أن ملكوا حرية الإشراف على ضريح الإمام الحسين بن عليّ وأخيه العباس بن علي، لم يحبذوا منذ الشّهور الأولى لما بعد السّقوط (نيسان 2003) زيارة المرأة وهي ملتحفة الشّادور الإيراني أو النقاب الأفغاني. كتبوا هذا بصريح العبارة على واجهة ضريح الحسين بكربلاء، وهي

خطوة لإعادة الاعتبار للعبادة التي لا يخلو منها بيت عراقي مهما كان دينه ومذهبه. لقد أطرت أغنية «يم العباية» السُفوريين ونحبابين على المواء، وربما هو الرُداء الذي تتوحد فيه ساء العراق بعيداً عن الجبة والنقاب.

بدأت التهيئة منذ الحملة الإيمانية (1994)، وما قيل في تلك الفترة علانية في الدعوة إلى الحجاب. فَمِنْ خُطب السيد محمد محمد صادق الصدر (اغتيال 1999) من على منبر مسجد لسهلة بالكوفة، أثناء خطبه الجمعة الثانية «مِن الواضح جداً أن عدم الحجاب، والحث – كما يفعل الناس – والحث على الاختلاط بين الجنسين إنما ورد عن طريق الاستعمار الغاشم، الذي لم يكتف بنهب خيراتها وافقار شعوبنا، ولهيمنة علينا، بل كان من أهم أهدافه استلاب ديننا»⁽¹⁾. قصد الاختلاط في الجامعات ومؤسسات الدولة. وتجده يهاجم في هذه الخطبة المسيحيين واليهود. قال «وإذا كانوا هم عاصين لتعاليم أديانهم، وشرايع أنبيائهم، فلنكن نحن المطيعين لتعاليم ديننا الحنيف، وشريعتنا المقدسة الكاملة»⁽²⁾.

أخذ الصدر يحرض ضد غير المحجبات من النساء، قال: «مِن تطبيقات ذلك اسّافرة، فإنها لا مانع لها من التجول في

(1) أصدره منبر لصدر، ص 251.

(2) أصدره نفسه، ص 252.

بعد إذن أفعيه

كل المجتمعات، وعلى كل الأصعدة، بزيها المكشوف المثير، فتكون متجاهرة بالفسق، وظاهرة بالمعصية. وكل السافرات متحائرات بالفسق بطبيعة الحال، لا أستثني ولا واحدة طبعاً⁽¹⁾. لكن الخطورة هي عبارة: «لا أستثني ولا واحدة»، هي أن روحه صدام حسين (أعدم 2006) نفسه وبناته، وبقيته زوجات المسؤولين مشمولات في تلك الخطبة العلنية، والتي يسمعا الآلاف عبر مكبرات الصوت بمسجد الكوفة، وكانت تسجل وتتداول أيضاً.

أكثر من هذا، يُذكر أنه «بالقرب من باب اقبله»، للحضرة العلوية المطهرة، نزلت امرأة من سيارة وهي سافرة بالكامل، وقد وضعت أصابعاً على وجهها، وعندما مرّ من قربها بصق في وجهها وذهب. وظلت تتكلم بشكل غير لائق، فعاد إليها فبصق في وجهها مرة أخرى⁽²⁾.

أقول: يغلب على الظن إن في هذه لرويه مبالغة، أو عدم تمييز بين كشف الوجه والزينة وبين السفور من العباءة كم تبدو المسألة في تلك الأجواء صعبة في مدن العتبات المقدسة تحديداً وقد أتينا على تفاصيل ما حدث بالنجف وكربلاء في الأيام الأولى من ثورة 14 تموز (يوليو) 1958.

(1) المصدر نفسه، ص 253.

(2) المياحي، السمر الغامر، ص 101.

عادت معركة السُفور والحجاب ببغداد إلى الأجواء ثانية بعد أن أسدل عليها الرّمس المتحصر الستار. عادت وكأننا من أصحاب الكهف أشرقت علينا الشمس ونحن نسمع جدل الزّهاوي والواعظ وشقاوات بغداد أمام الوالي العثماني، وهذه المرة بين النّساء والرّجال لا بين الرّجال والرّجال كما كانت. ولما سُئل رئيس المجلس الإسلامي الأعلى آية الله محمد باقر الحكيم (قُتل 2003) عما إذا كانوا ينوون فرض الحجاب بعد سقوط النظام، أجاب قائلًا عبر واحدة من الفضائيات: «لا نفرض الحجاب بل نتصح به» لكن يبيّ تمييز «سلوب النّصيحة، وعلى وجه الخصوص إذ كانت الموظفة المرد تحجيبها تحت أمره وزير أو مدير إسلامي مثلاً، وما هي التّضحيقات التي ستسفر عن تلك النّصائح!

لقد باشرت حركات إسلامية، تمتلك السّلاح، فرض الحجاب على واجهات الجامعات، والدّوائر الرّسمية، بينما النّساء الشّوافر يتعديّن عبر منظماتهنّ والنّدوات التّلفزيونية، كل وحدة منهنّ عدت أسبازيا اليونانية، وقرة لعين القزوينية. إنها أزمة من الأزمات ستأخذ وقتها وتثمر، فكم من بنات آل الزّهاوي وآل الأمين تحجبن، وكم من بنات آل الواعظ، وآل الشّبيبي، وآل النّقشبندي، وآل الفيككي أسفرن!

بعد سبع سنوات من الشّدة على النّساء، نجد الدّنيا قد تبدلت،

ولا حال يبقى على ما هو عليه، يظهر صاحبِ عِمامةٍ ورئيسِ حزبٍ إسلاميٍّ مثل السيدِ عمار الحكيم، نقدُ عدمِ تمثيلِ المرأةِ في اجتماعِ الكتلِ السياسيةِ بأربسٍ (الأثنين 8 نوفمبر 2010)، الذي دعا إليه رئيسُ إقليمِ كُردستانٍ لحلِ الأزمةِ السياسيةِ. بينما لم يلتفت حزب من الأحزاب العلمانية أو المدنية، لا العربية ولا الكردية، إلى تلك الظاهرة المحجلة حقاً، ومعلوم أن نسبة النساء في المجتمع العرقي أكثر من نسبة الرجال، وأن للنساء يمثلن نساءً غير قليلة في الكتل والأحزاب السياسية كافة.

لم يكن الزمن طويلاً بين رفض البغداديين، أو العراقيين على العموم، تسجيل نساءهم في دوائر الدولة (1904)، وفتح أول مدرسة بظروف صعبة، حتى قيل كان الآخرون يرجعون اليقات بالحجارة عند مرورهن إلى المدرسة، وبين أن تصبح المرأة العراقية أول وزيرة في دول شرقاً قاطبةً (1959) ثم وجودها في لبرلمان العراقي (بعد 2003)، ذلك قياساً بالتركة الهائلة، وهيمنة التقليد الديني والعشائري. ومع كل ما تقدم من تحقيق إنجازات لصاح النساء إلا أن معركة الشُّفور والحجاب مازالت تخمد وتستيقظ. فهناك قوى تحاول باسم الطابع الإسلامي، وهي بالتأكيد من الإسلام السياسي، فرض إرادتها، والنساء أول المتضررات منها.

الفصل الرابع

مصافحة النساء

بين النُّور والذِّجُّور

«لا يجب الوضوء منه لأن قوله
لامستم في الآية يعني الجماع»

مذهب أبي حنيفة

جعلت الأحزاب الإسلامية المتشددة عدم مصافحة النساء قضية دينية إلزامية. وهي من التّعاليم الأولى التي يتلقاها المنتسب في التعليم الحزبي الإسلامي. ولا يتخلّى عنها إلا لضرورة قصوى، كدفع صرر أو حرج، مصافحة صيفة سامية مثل تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا السابقة، أو مصافحة هيلاري كلينتون وريرة الخارجية الأمريكية مثلاً. وتأتي الإثارة الجنسية والنّجاسة في مقدمة دواعي المنع.

لم تُطرح هذه القضية الجزئية من قبل، لأن من أخلاق العشيرة، قبل الدّين، عدم مساواة النّساء بالرجال في المصافحة وهي المجالسة. مثلما لا يصاحح الشّيد العبد، لا يصاحح الرّجل

المرأة. فإذا لم تختلط النساء بالرجال، ولم يبرحن بيوتهن، فلماذا يُشغل الناس بامر لمصافحة (الأخذ باليد)؟

بعد أن قُرض الاختلاط في الوظيفة والدراسة، وانتشر الإسلاميون في بلاد أوروبا أخذت تظهر أحكام العلاقة بين الجنسين بقوة إلى منابر الوعظ والخطابة وفي مقدمتها حكم المصافحة أو الملامسة، بل ازداد الحديث حولها بعد الثورة الإيرانية، وازداد الحديث حولها أيضاً في أوساط العراقيين بفضل الإسلام السياسي. صحيح أنها حكم موجودة في كتب العبادات والمعاملات، لكنها لم تكن حديث الناس.

فالمعروف عن الإسلاميين، من ساسة وحاكمين، أنهم لا يُصافحون النساء، لكن هناك من تمرد على هذا الأصل الحزبي والفرع الديني وأخذ يُصافح، بعد أن وصل إلى قناعة أن الشهوة لا تستقدمها المصافحة مثما يستقدمها التفكير بها والاستعداد لها، وجعلها حاجساً عند رؤية المرأة وتخيلها، وإن كانت ملتفة بعشرة جلابيب. اعتمد محرمو ومبيحو المصافحة أصلي الشريعة الإسلامية: القرآن والسنة، ولكل منهما تمسيرو وتأويله.

ولاً القرآن: ورد في سورة النساء (آية 43): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ مِمَّا فَوَّضْتُمْ بِهِ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَابُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْهُونَ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمْ تَمْسُوا الزَّكَاةَ﴾ يحكي منطوق الآية عن الطهارة، وما يقع الصلاة، السكر، والجنب (الاحتلام مثلاً) والغائط، وملامسة النساء.

قال علي بن أبي طالب (اغتيال 40 هـ) وعبد الله بن عباس (ت 68 هـ) وأبو حنيفة النعمان (ت 150 هـ) «المراد به الجماعة»⁽¹⁾. فليس من المعقول أن تتساوى قذارة الفاتل بملامسة المرأة - أي مصافحتها - وقال فريق آخر مثله عمر بن الخطاب (اغتيال 23 هـ) وعبد الله بن مسعود (ت 32 هـ) ومحمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ). «المراد به اللمس باليد»⁽²⁾

أما الطبرسي صاحب التفسير فيميل إلى الرأي الأول. قال: «الصحيح الأول، لأن الله سبحانه يبين حكم الجنب في حال وجود الماء...»⁽³⁾. وورد لدى نجل صاحب المعاني أبي التاء (ت 1854 هـ) نعمان الألوسي (ت 1899): «قول أبي حنيفة لا ينقض (الوضوء) إلا بالمباشرة الفاحشة، وهي الانتشار»⁽⁴⁾. مع ذكره أن الأئمة الثلاثة - ما عدا مالك بن أنس (ت 179 هـ) - قالوا إن لمس لأمرد اجميل لا ينقض الطهارة، مع «قول الإمام مالك بإيجاب الوضوء بلمسه»⁽⁵⁾

وفي اللمس اختلف العرب والموالي (المسلمون من غير العرب).

(1) الطبرسي، مجمع الباي في تفسير القرآن، ص 81 - 82

(2) المصدر نفسه

(3) المصدر نفسه.

(4) الألوسي، غالية لمواعظ 2 ص 43

(5) المصدر نفسه

قالت الموالى، ومنهم أكثر لفقهاء: المراد بالملامسة الجماع. وقالت العرب بل المراد به التمس أو المس. ورُب قائل يقول: لماذا لم تسمِ الآيه الجماع باسمه، فيكون النص مثلاً: أو جامعتم النساء؟ وهنا يرد فريق من فقهاء الموالى بالنقول: سمي الجماع لعملاً لأن به يتوصّل إلى الجماع، كما يسمى المطر سماءً. عموماً، إن منطوق الآية يؤكد صحة ما ذهب إليه الموالى وأيدهم فيه ابن عباس⁽¹⁾.

ويأتي شيخ الطائفة أبو جعفر محمد الطوسي (ت 480 هـ) مؤسس الحوزة الدّينية بالنّحف بما لا يوافق متشددى العصر من فقهاء الأحزاب الدّينية. قال: «ملامسة النساء، ومباشرتهنّ لا تنقض الوضوء، سواء كانت مباشرة ذات مُحرم، أو غيرهنّ من النساء (الأجنبيات) سواء كانت المباشرة باليد، أو بغيرها من الأعضاء، شهوة كانت أو بغير شهوة»⁽²⁾.

ونقل شيخ الطائفة عن الإمام جعفر الصادق (ب 148 هـ) الحديث لآتي، عندما سُئل عن الملامسة قال: «لا والله ما بذلك بأس وربما فعلته وما يعني بهذا أو لامستم النساء إلا الواقعة هي المَرْج»⁽³⁾. قال الطوسي، «أو لامستم النساء كناية عن الجماع لا غير، بدليل جماع الفرقة عليه»⁽⁴⁾. وحسب ما تقدم تكون

(1) المصدر نفسه

(2) الطوسي، كتاب الخلاف 1 من 110، مسألة 54.

(3) المصدر نفسه، ص 112

(4) المصدر نفسه، ص 111

المصافحة جائزة، وهي لا تنقض الوضوء، وبالتالي لا تستحق كل هذا التشدد، إلا إذا أُريدَ بها النقص من قدر المرأة وعدم التكافؤ بينها وبين لرجل من الناحية الاجتماعية، وهو ضرب من التعالي عليها درجة.

ثانياً ما جاء في السُّنة: يُثقل عمّا حدث في بيعة النساء، أن جماعة مِنْهُنَّ أَتَيْنَ النَّبِيَّ لِمَبَايَعَتِهِ، فَكَانَتْ حَصِيلَةُ هَذِهِ الْحَادِثَةِ عِدداً من الأحاديث المتباينة في الصياغة. نقلها محدثو السُّنة والشَّيعة على السواء. جاء في صحيح البخاري عن أم المؤمنين عائشة «قَالَتْ وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةٌ يَمْلِكُهَا»⁽¹⁾. كذلك ورد مثل هذا الحديث في صحيح مسلم، وسُنن النسائي، وسُنن ابن ماجه. وجاءت الصَّيْغة عند علاء الدِّين لمتقي الهندي (ت 975 هـ): «إِنِّي لَا أَصَافِحُ لِنِسَاءٍ. إِنَّمَا قَوْلِي لِمِئَةِ امْرَأَةٍ كَقَوْلِي لَامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ»⁽²⁾.

بينما كانت تجري مبايعة الرجال بالمصافحة، واستمرت من خليفة إلى آخر، حتى جاء الخُطَّاح بن يوسف النُّقُمي (ت 95

(1) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب بيعة النساء، حديث رقم: 7214 ص 601

(2) الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، أرقام الأحاديث. 477، (489 478).

(هـ) هـ «رتبها ايماناً، تشمل على اليمين بالله، والطلاق، والعِتاق (عتق العبيد) وصَدَقَة مال»⁽¹⁾.

ما نأخذه من كتب الشيعة عن ابن بويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت 381 هـ) حكاية المبايعة عبر إناء الماء. جاء في الحديث: أنه لما بايع النبي النساء «دعا بإناء فملأه، ثم غمسَ يده في الإناء. ثم أخرجها فأمرهن أن يُدخلن أيديهن فينمسن فيه»⁽²⁾. أما باقي الأحاديث فهي محروسة وصانعة من الإمام أبي عبد الله جعفر الصادق.

لكن في كل الأحاديث لم يوصي الرسول بعدم مصافحة المرأة، بل هو لم يُصافح، ربما لكثرةهن، أو لما يتصل بالعشيرة وأعرافها آنذاك، لا للنجاسة وسد ذريعة الشهوة، ولئيم هناك ما يؤكد أن مبايعة الرجال كافة تمت عبر المصافحة المباشرة. ومن يقرأ أسباب نزول آية القوامة أو ضرب النساء يجد حضور قوة القبيلة وبأسها⁽³⁾.

تشدد الفقهاء المعاصرون كثيرٌ في تحريم المصافحة، وعلى الخصوص المتشددون في وسط الإسلام السياسي، بعد أن دفعت

(1) المرء، الأحكام السلطانية، ص 25 انهامش عن المعني.

(2) القمي، ممن لا يحضره الفقيه، رقم الحديث: 1435

(3) راجع مثلاً الطُّبري جامع البيان في تفسير القرآن، تفسير آية 34 من سورة النساء

بعد إذن أئمه

مستلزمات العصر إلى الاختلاط بين الجنسين في الوظائف والمجالس، ورفع الحرج العشائري في مصافحة النساء. جاء في مسنمك «العروة الوثقى» لآية الله محسن الحكيم (ت 1970): «لا يجوز مصافحة المرأة الأجنبية. نعم، لا بأس بها من وراء الثوب. كما لا بأس بالمعازم»⁽¹⁾. وتشدد الحكيم في أمر تحية النساء، فقال «يكره للرجل ابتداء النساء بالسّلام»⁽²⁾.

وحاء في موسوعة الفقه لآية الله محمد الحسيني الشيرازي (ت 2001) في مصافحة المرأة: «تُحرّم مصافحة الأجنبية من غير حائل. ففي صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «قلت هل يُصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال. لا. إلا من وراء ثوب»⁽³⁾. وهذا ما ورد نصاً في «من لا يحضره الفقيه» للشيخ الصدوق. ويغلب على الطّن أن مسألة مصافحة النساء لم تطرح كمسألة أو قضية أيام الإمام جعفر الصادق، ولا قبله، ولا بعده كثير، إنما هي من بنات أفكار أهر القرون المتقدمة!

أما فقهاء السّنة فأباح الإمام أبو حنيفة، وهو إمام السّهولة والتّسامح، المصافحة. وقديماً كانت تُطرح الملامسة لا المصافحة، ويُنقل عنه: «لا يجب الوضوء منه لأن قوله «لامستم

(1) الحكيم، مسنمك العروة الوثقى 14 ص 49 مسألة رقم 40.

(2) المصدر نفسه، ص 50 مسألة رقم 41.

(3) الشيرازي، الفقه، بيروت، دار العلوم، باب الفكاك 93 ص 225.

في الآية (النساء 43) يعني الجِماع⁽¹⁾. ضافه إلى ما أضافناه به نعمان الآلوسي في الغالية. بينما يتشدد فيها الإمام الشافعي بالقول: «الوصوء منه على اللامس والملموس، وعلى اللامس دون الملموس في قول آخر»⁽²⁾.

ويتصاعد التشدد عند خطيب الحنابلة بيغداد أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597 هـ)، حتى جعل المصافحة فاتحة للفساد، أي منعها سداً للذرائع. قال: «وبلغنا أن قوماً من المتزهدين يؤاخون النساء، ويخلون، بهن، ويصافحوهن. وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه ما صافح امرأة أجنبية. وكل هذا محرَج إلى الفساد والقبيح»⁽³⁾. وورد في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728 هـ): «مرور المرأة والكلب الأسود والحمار بين يدي المصلي دون سترته يقطع الصلاة»⁽⁴⁾. ويعد هذا الرأي لا حاجة للتفتيش عن حكم لمصافحة عند الشيخ ابن تيمية!

ثمة رأي، أن الإمام أحمد بن حنبل كره مصافحة النساء «وشدد أيضاً حتى لمحرّم وجوزه لوالد»⁽⁵⁾. بمعنى هو مكروه لا

(1) شرف. فتاوى النساء المصريه، ص 64.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن الجوزي، أحكام النساء، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 67 - 68.

(4) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصريه، اختصره بدر الدين الحبلي، مصر، مطبعة المدني، ص 58.

(5) المرادوي، الإنصاف في معرفة الزاجح من الخلاف 8 ص 32.

مُحرم، وهناك فرق كبير بين المكروه والمحرّم والمستحب والواجب. ولأن المصافحة تتعلق بالشهوة، التي يبدو أنها طاغية على الإنسانية وأي عاطفة أخرى، جوّز ابن حنبل أخذ يد المحوز والمرأة الشَّوْهَاء⁽¹⁾. وصله بالمصافحة جوّز ابن حنبل التَّقبيل لدات المحارم «إذ قَدِم من سفر ولم يخف على نفسه، ولكن لا يضعه على الفم أبداً، الجبهة والرأس»⁽²⁾.

على تلك الحلفية جاء حكم مصافحة النساء في فتاوى الشيوخ: عبد الله بن باز، وعبد الله الجبرين، ومحمد العثيمين، وصالح الفوزان. «لا تجوز مصافحة النساء غير المحارم مطلقاً، سواء كن شابات أم عجائز، وسواء كن المصافح شاباً أم شيخاً كبيراً، لما هي ذلك من خطر الفتنة لكل منهما. وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قل: إني لا أُصافح النساء. وقالت عائشة (رض): ما مست يد رسول ﷺ يد امرأة، ما كان يبايعهنّ إلا بالكلام. ولا فرق بين كونها تصافحه بحائل أو بغير حائل لعموم الأدلة، ولسد الدرائع المفضية إلى لفتته»⁽³⁾.

حرمت الفتوى السالفة مصافحة النساء في كل الأحوال، مباشرة أو من وراء ثوب متلماً أباحها فقهاء لشبهة مع الحائل. وخلاف ما

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه 8 ص 33.

(3) فتاوى علماء البلد الحرام، ص 438

تقدم أفتى شيخ الأزهر (1958 - 1963) محمود شلتوت بجواز مصافحة المرأة، وأن آية «أو لامستم النساء» تعني الجماع وليس التمس، حسب ما ورد في فتاوى الشيخ. ورؤية الشيخ شلتوت الحضارية وامتاحه لم يتوقف عند مساواة المرأة، وجوار توليها المناصب، ما عليت وما نزلت، وجوازه سماع الموسيقى والتمتع بها فهي حاجة إنسانية، بل كسر قاعدة أتى بها صلاح الدين الأيوبي بعد إفراغه الأزهر من العلوم والفلسفة وتنوع المذاهب⁽¹⁾.

أخذت الأحزاب لِدِينِيَّة المتشددة الحكم بتحريم المصافحة.

(1) كانت فتواه الشهيرة في جوار لتعبد وفقاً للمذهب الشيعي أفتى في (1378هـ - 1958 ميلادية): «إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين بل بقول إن لكل مسلم الحق في أن يملك نادى دي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة. ولين قند مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أي مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء من ذلك

إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة. فينبغي للمسلمين أن يمعروا ذلك. وأن يتخلصوا من لعصبية يعبر نحو لمذاهب معينة فما كان دين الله وما كانت شريعته بتدبة بمذهب أو مقصورة على مذهب فالكُلُّ مجتهدون مقبولون عند الله تعالى. يجوز لِمَنْ ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه في فقههم. ولا فرق في ذلك بين المبدعات والمعاملات» (أحمدي سلسلة رواد التعريب 2 الشيخ شلتوت، ص 77. للإطلاع على صورة لفتوى ورأي الشيخ شلتوت كاملاً في هذه المسألة راجع. كتاب الوحدة الإسلامية، ص. 17 و 21 - 22) و(هويدي، إيران من الداخل، ص 327)

ولا فرق أن تكون من إخوان المسلمين أو من الأحزاب السلفية عموماً أو الأحزاب الشيوعية، فكلها تعمل بسد الدُّرَاطِعِ، وصَدِ الفتنة، والمحافظة على درجة التَّمَايزِ بين النِّسَاءِ والرُّجَالِ. ذَكَرْتُ لِي إِحْدَى الْفَتَيَاتِ الْبَاحِثَاتِ فِي الشَّأْنِ الْعِرَاقِيِّ، أَنَّهَا عِنْدَمَا طَلَبَتْ لِقَاءَ أَحَدِ الْمَتَظَاهِرِينَ بِالنُّسَرِيِّينَ مِنْ أَجْلِ بَحْثِهَا، عَرَضَ عَلَيْهَا عَقْدَ صَيْعَةٍ (مَتْعَةٍ) بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا كِي يَبْرَرَ جُلُوسَهُ مَعَهَا. وَمِثْلُ هَذَا الشَّخْصِ فَكَّرَ بِشَهْوَتِهِ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، رُبَّمَا تَأَثَّرَ بِالصَّوْتِ قَبْلَ الْمَقَابِلَةِ وَهِيَ حَالَةٌ مَرَصِيَّةٌ كَرَسَهَا الْإِطَارُ الدِّينِيُّ، وَطَبَعاً هِيَ رَفَضَتْ مِثْلَ هَذَا الطَّلَبِ وَاسْتَفْتَتْ عَنْ لِقَائِهِ.

مَا يُسْتَخْلَصُ مِنْ تَحْرِيمِ مَصَافَحَةِ النِّسَاءِ هُوَ الْمَعَامَلَةُ بِالدُّوْنِيَّةِ، مِثْلَمَا أُسِّسَ لَهُ الْعَرَفُ الْعَشَائِرِيُّ. هَذَا الْمَصَافَحَةُ تَعْنِي الرُّمُوسَ عِنْدَ التَّلَاقِ، وَيُقَالُ تَصَافَحَتِ الْأَجْفَانُ: «أَيُّ انْطَبَاقٍ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (الْمُتَّجِدُ). وَالْمُتَخَاصِمَانِ لَا يَتَصَافَحَانِ، لِتَأْكِيدِ الْعِدَاوَةِ، وَلِإِظْهَارِ تَعَالِي أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ. وَقَدْ أَبَاحَ فَقَهَاءُ الْمَصَافَحَةِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ خَشْيَةَ مِنَ الْحَرَجِ.

فَعَدِمَ مَدَ الْيَدِ إِلَى مَنْ يِلَاقِيكَ فَاتِحاً كَفَّهُ لِلْمَصَافَحَةِ يَجْرَحُ النَّفْسَ، هَذَا لِلرُّجَالِ، فَكَيْفَ الْحَالُ بِالنِّسَاءِ وَكَمْ امْرَأَةٌ مَدَّتْ يَدَهَا إِلَى مَتَدِينٍ مَنَحَزِبٍ فَقَالَ لَهَا مَتَمَسِكَاً بِلِسْتُنَّ: «عَفْوَاً لَا أَصَافِحُ النِّسَاءَ»، أَوْ رَدَّ يَدَهُ إِلَى صَدْرِهِ بِقُوَّةٍ، فَتَبَقَّى هِيَ مَذْهُولَةٌ مِنْ شِدَّةِ الصَّدْمَةِ وَمَا بِسَبَبِهِ لَهَا ذَلِكَ مِنْ أَلَمٍ نَفْسِيٍّ، فَعَدِمَ

المصافحة، كما أوردها المتشددون هو تجنباً للنجاسة. وهذا هو السُّنن الذي يراود المرأة المتديفة عندما تصافح الرّجل. هي بحكم ذلك إما مشروع شهوة وإما مشروع عبودية، وكلا الحالتين تحضران في تفسير أو تعليل أو تبرير تحريم المصافحة فالمصافحه «الأخذ باليد»⁽¹⁾، فكيف نُجّحت منها مفردة المُصافح. «مَنْ يَرْنِي بَكْنُ امْرَأَةٍ، حَرَمَهُ أُمَّةٌ»⁽²⁾!

ليس لنا الطّلب من رجل الذّين، أو المتدين، أن يتجاوز الحكم في جامعه أو منزله بن سيطلب مِنْهُ ذلك إذا تصدى للسياسة مثلاً وتولى منصّباً عاماً، يلتقي به مع مختلف طبقات المجتمع. فحقوق الدّولة والمجتمع غير حقوق الذّين. أقول، لماذا كل هذا، الميل للتّشدد، حتى أظهر الإسلام السّياسي أن مصافحة النّساء تدليس ونقص في التّدئين؟

إذا كان الإمام أبو حنيفة (قُتل 150 هـ) قد أجازها ضمناً، لأن لمس المرأة لا يبطل الوضوء كما تقدم، وأن شيخ لطائف الطّوسي (ت 460 هـ) قد أجازها بما هو أوسع وأعم، ثم أفتى شيخ الأزهر شلتوب (ب 1963)، وقيل هو أول من نال لقب «الإمام الأكبر»، بجوازها، ولم يُطعن بإسلام هؤلاء وبأعلميتهم، وقد عاشوا كما نرى أزمنة مختلفة.

(1) اشروزآبادي، اشروس المحيط، ص 229.

(2) المصدر نفسه

السؤال: هل سنبقى في اختلافنا حول تحريم أو إباحة مصافحة النساء في منطقة وسطى بين النور والدَّيْجُور (التراب والظلام معاً)، لا نخرج منها إلى يوم يبعثون! إلى متى يبقى شرفنا محاطاً بالصَّيفِ أمم الشهوة، إلى حد أن مصافحة المرأة تبطل الوضوء وملازمة الله عند لصلاة؟! وهل هناك أمل في أحزاب وجماعات وشخصيات تُحرم مصافحة النساء سداً للذرائع، أو طلباً للطهارة، وتأكيد نهج الحزب والقيار في صدق نواياها في بناء أوطان معاصرة؟! نأمل ذلك.

الفصل الخامس

ربات القصور

أمهات الأولاد والقهرمانات

«يا قوم أخذتموني غصباً ثم تجبئوني
برأس مولاي فضمونه بين يدي»

جارية المستعين بالله

ظلت المرأة إشكالية في كل العصور. فهي القريبة البعيدة،
القوية الضعيفة. خضع لها، من وراء الستارة، خلفاء وملوك وقادة
جيوش جرارة دون اعتراف لها بمساواة بمقلٍ ودين، فالسيدات
الأول هي خلافة أرواجهن مثل: خيزران وناعم وقبيحة ينزلن
وزيراً ويرفعن آخر، ويملكن ما لا يملكه الخلفاء، مع ذلك تبقى
حقوقهن، كجنس لا كأفراد، مهدورة يفتش عنهن بين دفاتر
وفاوى الفقهاء.

يحصر أبو نصر الفارابي قوة خضوع الرجال (البدو) للنساء
بالقول: «تعمهم محبة الغلبة وعظم النهم في المأكول والمشروب
والمنكوح، فلذلك يعظم عندهم أمر النساء ويحسن عند كثير

مِنْهُمْ الْفَسَقُ، وَلَا يَرُونَ أَنَّ ذَلِكَ سَقَوطٌ وَتَجَانُسٌ إِذَا كَانَتْ نَفُوسُهُمْ ذَلِيلَةً لِلشَّهَوَاتِ، وَتَرَى كَثِيراً مِنْهُمْ يَتَجَمَّلُ عِنْدَ النِّسَاءِ، وَيَفْعَلُ مَا يَفْعَلُهُ لِيَعْظُمَ شَأْنُهُ عِنْدَ النِّسَاءِ، وَيَرَى مَا يَمِيبُهُ النِّسَاءُ هُوَ الْعَيْبُ، وَمَا يَسْتَحْسِنُهُ النِّسَاءُ هُوَ الْحَسَنُ، وَبِتَقْنُونٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ شَهَوَاتُ نِسَائِهِمْ، وَكَثِيراً مَا تَكُونُ نِسَاؤُهُمْ هُنَّ الْمَتَسَلِّطَاتُ عَلَيْهِمْ، وَلِمَسْتَوْلِيَاتٍ عَلَى أُمُورِ مَنَازِلِهِمْ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ لِهَذَا السَّبَبِ يَرْفَهُونَ النِّسَاءَ وَلَا يَتْرَكُونَهُنَّ وَالْكَدَّ، بَلْ يُلْزِمُونَهُنَّ التَّرَقُّهَ وَالرَّاحَةَ، وَيَتَوَلَّوْنَ هُمْ كُلَّ شَيْءٍ يَحْتَاجُ إِلَى التَّعَبِ وَالْكَدِّ وَاحْتِمَالِ الْمَشَقَّةِ⁽¹⁾.

قصد الفارابي الخضوع الشخصى وازدواجية البدوي بين الانقياد للمرأة وبين التظاهر في تملكها، وأنها «أضعف خلق الله إنساناً».

وهي لغز قوة النساء أنشد ابن الأعرابي⁽²⁾:

هي الضَّلَعُ العِوَجَاءُ لَسَتْ تَقِيمُهَا

أَلَا إِنَّ تَقْوِيمَ الضَّلَعِ انْكَسَارُهَا

أَيَجْمَعَنَّ ضَعْفًا وَاقْتِدَارًا عَلَى الْفَتَى

أَلَيْسَ عَجِيبًا ضَعْفُهَا وَاقْتِدَارُهَا

روى أبو علي أحمد بن موسى بن مضر ما أنشده له الثوري

(1) الفارابي، كتاب السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات، ص 103.

(2) ابن الجوري، ذم النهري، ص 173.

من نظم المهدي بن المنصور (ت 169 هـ) في حسنة
جاريته⁽¹⁾:

أرى مائة وربي عطشٌ شديدٌ
ولكنَّ لا سبيل إلى الوُزودِ
أما يكفيكِ أنْ تُكْثِرَ تَمْلُكِي
وَأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُم عبيدي
وَأَنْتِ لو قَطَعْتَ يدي ورجلي
لَقُلْتُ من الرُّضَا أَحْسَنَتْ زِيدي

عاشت المرأة في العصرين، الراشدي والأموي، بعيدة عن
الأضواء، فلم تظهر مهيمنة في عهد ولدها أو زوجها أو مولاها
الخليفة، بينما هي الامرة والنَّاهية بسار الخلافة. فهم عدا قيادة
أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر (ت 58 هـ) لجمهرة من
الضَّحابة ولتَّابعين ضد الإمام علي بن أبي طالب بالبصرة لم
يُكشَف عن دور سياسي للمرأة في عهد خلفاء الإسلام الأربعة
الأوائل، أما سجاح التَّمِيمية فشانَّ آخر. كذلك ظلت نساء
الأمويين صاحبات حظوة بحدود المشورة والرَّأي، والسُّطوة
الشَّخصية مثل حال أم البنين زوجة الوليد بن عبد الملك، وما
ذُكر من هيمنة عاطفية للجاريات على سلامة وحبابة على

(1) الطُّبري، تاريخ الأمم والملوك 7 ص 150. الكتبي، ابوابي بالوفيات 3 ص

يزيد بن عبد الملك (ت 105 هـ). فقيل إنه أخذ يعاني صباباً بعد موت الأخيرة⁽¹⁾.

أم ما روي حول قتل أم خالد بن يزيد بن معاوية لزوجها مروان بن الحكم فإن صحت الرواية، لم يذكر لهذه المرأة أي مشورة أو هيمنة مع أنها قتلت الخليفة إلا أن عدم الإفصاح عن سطوة النساء في العصرين المذكورين، رغم وجودها، يعود إلى قرب الفترة من صدر الإسلام، فمعظم أمهات وزوجات لخلفاء الأمويين كان من الأمويات والقبائل العربية⁽²⁾.

يضاف إلى ذلك فله الاختلاط بالثقافات الأخرى. قالجواني اللواتي حملهن موسى بن نصير من الأندلس، بعد اجتياحها في عهد الوليد بن عبد الملك (ت 96 هـ)، لم تحظ أي منهن بحظوة قبيحة أم المعتز بالله (ت 255 هـ) ولا ناعم أم المقتدر بالله (ت 321 هـ). مع ما كان لسخيزران، زوجة المهدي وأم الهادي والرّشيد، ولا للرّبيدة بنت جعفر زوجة الأخير من حظوة ومنزلة على زوجها الخليفة.

(1) ابن نغرى بردى، النجوم الزاهرة 1 ص 255، والفخري الآداب السطلمية، ص 117

(2) من أمهات الأربعة عشر حقيقته أموياً ثلاث فتت من أصل غير عربي، هن: شاهزريد بنت حسرو أم يزيد بن الوليد، وأم إبراهيم بن الوليد، ورا أم مروان بن محمد

ونجد أبا العلاء ينتقد ظاهرة تسليم الأمور للنساء، من
السيطرة على قلوب الملوك والأمراء، وهوسهم في امرأة للمتع
وترك الدولة للجواري، فائلاً:

يا ملوك البلاد فزئم بنساء الـ
عُمر، والجور، شأنكم في النساء
ما لكم لا ترون طرق المعالي
قد يزور الهيجاء زير نساء
يُرتجى الناس أن يُقيم إماماً
ناطق، في الكتيبة الخرساء⁽¹⁾

كُتبت زوجة الخليفة أو محظيته بالجهة لرفعة منزلتها، وقد
صنف تاج الدين بن الساعي (ت 674 هـ) كتابه في نساء
الخلفاء تحت عنوان «جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء»،
ذكر فيه جواري الخلفاء والسلاطين، ونَهَرُ:

- حَمَادَةُ بنت عيسى بن علي بن عبد الله بن عباس زوجة أبي
جعفر المنصور.
- غادر جارية موسى الهادي بن المهدي، ومن هيامه بها جعل
أخاه وولي عهده هارون الرشيد يقسم أمامه ألا يتزوجها بعد
ممانته.
- هُضِيضُ أو مُصْفَى وهبلانة جارية هارون الرشيد.

(1) المعري، ديوان لزوم ما لا يلزم 1 ص 73

– عُريب المأمونية حارية المأمون والأمين وظلت تتنقل في البلاط العباسي من خليفة إلى آخر حتى وفاتها السنة (277 هـ).

– بوران بنت الوزير الحسن بن سهل وزوجة المأمون

– قُرّة العين محظية المعتصم بالله.

– سحق الأندلسية محظية لمتوكل على الله. فريدة زوجه المتوكل على الله، وقيلها كانت محظية أخيه الواثق بالله

قطر الندي بنت خمرويه بن أحمد بن طولون زوجه المعتضد.

– بنفش محظية المستضيء بأمر الله، وهي التي شيدت مدرسة على شاطئ دجلة خصصتها للحنابلة. وعيرهن من حواري وعشيقات العلماء والوزراء والسلاطين.

أما أمهات الخلفاء فيذكر ونهني بن حزم الظاهري (ت 456 هـ) في رسالة «أمهات الخلفاء»⁽¹⁾: رُيا أم مروان بن محمد (آخر الخلفاء الأمويين)، ومخارق أم المستعين بالله. فتيان أم المعتمد العباسي. قبول أم القاهر العباسي. ظلوم أم الراضي العباسي غصن أم المستنفي العباسي. سلامة البربرية أم أبي

(١) ابن حزم. رسالة في أمهات الخلفاء، مجلة لمجمع الممي في دمشق 1959.

جعفر المنصور. مراحل الرُومية أم عبد الله المأمون. ماردة أم المعتصم، وكانت مولدة كوفية. قراطيس الرُومية أم الواثق. شجاع التركية أم المتوكل. حبشية الرُومية أم المنصور. قبيحة الصقلية أم المعتز. قُرب الرُومية أم لمهدي. ضرار أم المعتضد. خاضع وقيل جيجك أم المكتفي، خلوب أم المتقي. شعله أم المطيع. حزم أم الناصر لدين الله. مرجان أم الحكم مزنة أم المهدي. حور أم المستكفي

ما عدا رائطه أم أبي العباس السفاح، وسلامة البربرية أم أبي جعفر المنصور، وأم موسى الحميرية أم المهدي، وخيزران أم الهادي ولرشيد، وزبيدة أم محمد الأمين، وشكبة الظفريّة أم إبراهيم بن المهدي كانت أمهات الخلفاء العباسيين والأمويين الأندلسيين من الرُوميات والتُرکيات والصّقلبيات.

ومع هيمنة الخيزران - سميت المقبرة المشهورة ببغداد باسمها - على ولدها موسى الهادي إلا أن هناك حدوداً لتدخلها، فلم تكن لها خزينة خاصة تضاهي خزينة الدولة مثل خزائن الحاريتين قبيحة وشغب. عموماً، لم يتفاهم دور الجوّاري إلا بعد عهد المتوكل (ت 247 هـ)، الذي غلبت على أمره الجارية الصّقلبية⁽¹⁾ قبيحة الماتة.

(1) المصدر نفسه

فأول تدخل لها هو عزل ابنه الأكبر لمتنصر عن ولاية العهد لصالح ولدها محمد المعتز، وأن يكون مقدماً على باقي اخوته، الذين نال بعضهم الخلافة، في ما بعد. ففي مناسبة ظهوره أهدها أبوه قصر (بركوار)، وهو أفخم القصور المتوكلية التسعة عشر بسامراء، وأمر بفرش إيوانه بأنفس الفُرش، ولم يجدوا أنفس من بساط أموي كان لهشام بن عبد الملك، منسوج من خيوط الإبريسم ومفرر بالذهب⁽¹⁾.

اعتق المتوكل في ظهور المعتز ألف عبد، وأقام وليمة كانت واحدة من ثلاث ولائم الأشهر في تاريخ الإسلام، ذلك لعظمتها وعظمة لأموال المنفقة عليها. كانت الأولى بمناسبة زفاف زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور لابن عمها هارون الرشيد يومها أهدي المهدي بنته أخيه الأكبر جعفر ثوباً فاخراً، كان من مصادرات الأمويين أيضاً، وهو لعبدة بنت عبد الله بن يزيد بن معاوية، كان مخططاً بالياقوت الأحمر ولذر الكبار. أما الوليمة الثانية فكانت بمناسبة عرس المأمون على بوران بنت الوزير الحسن بن سهل⁽²⁾.

ذكر الشاعر البحتري، وهو في حضرة المتوكل، أن جاء خادم أم المعتز بمُنديل فيه خلعة، فقال للحيصة: «تقول لك قبيحة. إني

(1) الشاشتي، لديارات، ص 150.

(2) انصدر نفسه، ص 156 157

استعملت هذه الخلفة لأمر المؤمنين واستحسنتها ووجهتني بها لتلبسها (وقال) فإذا هي ذراعة حمراء لم أر مثلاً قط^(١). حاول البعثري الإكثار من الثوارد حول مطرف قبيحة حتى بعث المتوكل من يقول لها: «قل لها احتفظي بهذا المطرف عندك، ليكون كمنأ لي عند وفاتي»^(٢).

كان ذلك في ليلة اغتيال الخليفة، وخلع ولدها المعتز من ولاية العهد ليولى مكانه المنتصر الخلافة ستة أشهر فقط. حرصت قبيحة ولدها لقتل الأتراك، بقولها: «يا بُني، اقتلهم في كل مكان. وأخرجت إليه قميص أبيه مخضباً بدمائه، فقال: يا أماء ارفعيه. وإلا صار القميص قميصين»^(٣)، يعني أنهم سيقتلونه إن فكر في التآمر لوالده. قال الشاعر في تلاعب القواد لأتراك بالخلافة، وما آل إليه مصير لخليفة^(٤):

خليفة مقسم بين وصيف وبغا

يقول ما قال له كما تقول البغا

كان جمال قبيحة وأنوتتها الصارحة، التي أسرت قلب المتوكل، «سأها قبيحة لجسنتها وجمالها، كما يُسمى لأسود كاهوراً»^(٥).

(١) أسعودي، مروج الذهب، ٥ ص 36 - 37.

(٢) المصدر نفسه

(٣) الشاشتي، الديارات، ص 168 - 170

(٤) ابصا، الوزراء، ص 241.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 7 ص 200

وهإنه لم يرَ مثلها حسناً»⁽¹⁾ مفارقين لقسوتها، وعنفها، وهي تسر بالنظر إلى رأس المستعين بالله (قتل 252 هـ) بين يدي ولدها المعتر بالله (قتل 255 هـ).

قتل المعتر ابن عمه المستعين بعد تخلي الأتراك عنه، لأنه رفض ترك بغداد والعودة إلى سامراء ليسهل انقياده أو عزله حيث القوة التركية هناك وصل رأس الخليفة السابق في طبق إلى القصر الذي شيدته قبيلة لاسنها، وقد سمع الحاصرون صراخ جارية من جواريه تقول: «يا قوم أخذتموني غصباً ثم تجيئونني برأس مولاي فتضعونه بين يدي»⁽²⁾. كانت أم المعتر تشتم وتضرب الجارية ضرباً مبرحاً لتجبرها على مشاهدة الرأس.

لم تدم الخلافة للمعتر والهيمنة لوالدته سوى ثلاث سنوات، أصبحت خلالها قبيلة تمسك بمماصل اقتصاد الدولة، إلى حد استدان ولدها رواتب الجند والموظفين من خزائنها، ليحمي نفسه من ثوراتهم. فيوم رفض قرض الدولة خمسين ألف دينار وقع الانقلاب وحُك ولدها من الخلافة، فهربت كي لا تقر على أموالها المدفوعة تحت الأرض. ولما ظهرت صادر ونُها القائد التركي صالح بن وصيف أموالاً وجوهر عظيمة، وقال: «قبح الله قبيلة،

(1) مسكويه، تجارب الأمم 4 ص 214.

(2) الشاشتي، لداراب، ص 170.

عرضت ابنها للقتل لأجل خمسين ألف دينار وعندها هذا كله»⁽¹⁾.

سحب العلمان الأتراك الحليمة من رجله على الأرض، وهو يتعلل لهم بشرب لدواء و«أقاموه في الشمس في يوم صائف، وهم يلطمون وجهه، ويقولون له. اخلع نفسك ثم أحضروا القاضي ابن أبي الشوارب والشهود، حتى خلع نفسه»⁽²⁾ بعدها قُتل داخل حمام يطلب لماء ولا يسقى. أما والدته قبيصة الجارية الرُومية فحضرت نفضاً في حجره لها «إلى موضع يقوت التفتيش»⁽³⁾، ثم سلمت نفسها، وما لديها من دهائن الأموال: ألف ألف وثلاثمائة ألف دينار، وسقط من اللؤلؤ لكبار، وسقط من الياقوت الأحمر «الذي لم يوجد مثله»

ويبدو أنها اغتصبت لقولها وهي تدعى على صالح بن وصيف أحد العلمان الأتراك المتنمذين: «وركب الفاحشة مني»⁽⁴⁾ بعدها سارت إلى مكة، وظلت هناك طوال خلافة المهدي بن الواثق (ت 256 هـ)، حتى تلتطف عليها المعتمد بن المتوكل بعودة كريمة، فعاشت بسامراء⁽⁵⁾ إلى أن ماتت السنة 264 هـ⁽⁶⁾.

(1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 3 ص 22.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 7 ص 198.

(3) الضائيق، الوزراء، ص 241.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 7 ص 198.

(5) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 3 ص 38.

(6) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 8 ص 468.

هذ ، ولما استخلف المهتدي بالله محمد بن الواثق العباسي (ت 256 هـ)، وأرادوا خلعه. ذكر قبيصة قائلاً: وأم أنا فليس لي أمٌ أحتاج لها غلة عشره آلاف دينار، كل سنة لجواريتها وخدمها والمتصلين بها، وما أريد إلا القوت لنفسي وولدي، وما أريد فضلاً إلا لاختوتي، فإن الضائقة قد مستهم»⁽¹⁾.

من أمهات أمراء المؤمنين أو الخلفاء، اللواتي لعبن دوراً خطيراً في بلاط الخلافة أيضاً، شغب أو ناعم أم المقتدر بن المعتضد. أصبحت الجارية الرومية أو الصقلية سيدة بغداد الأولى، زهاء عقدين ونصف (295- 320 هـ). كان اسم أم المقتدر الأصلي ناعماً، استبدله المعتضد (279 — 289 هـ) بشغب ثم عرفت أثناء حكم ولدها بالسيدة، وبهذا اللقب ورد ذكرها في التواريخ. لا ندري لماذا أطلق المعتضد عليها اسم شغب، رغم أن الاسم في كل حالات تنقبطه لا يتعدى معناه: تهيج الشر، أو لميل عن الجادة!

كانت البداية أن سمع شغب إلى تنصيب ولدها، وهو مازال صيباً. فبتأثيرها أشار الوزير ابن الفرات (قتل 312 هـ) على الوزير العباس بن الحسن (قتل 296 هـ) بتنصيب المقتدر بالله بعد وفاة المكتمي بالله (ت 295 هـ). وكان اختيار الوزير بداية

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 7 ص 200

قد وقع على الشاعر الأمير عبد الله بن المعتر (قُتل 296 هـ)، وهو الأكثر أهمية.

قال ابن الصرات للوزير ابن لحسن: «وأي شيء تعمل برجل فاضل، متأدب، قد تحنك، وتدريب، وعرف الأعمال، ومعاملات السواد، وموقع الرغبة في الأموال، وخبر لمكايل والأوزان وأسعار المأكولات والمستعلات، ومجاري الأمور والتصرفات. وحاسب وكلاءه على ماأولوه، وضايقتهم، وناقشهم وعرف خياناتهم واقتطاعاتهم، أسباب الخيانة والاقتطاع التي يدخل فيها غيرهم! فكيف يتم لنا معه أمر، إن حمل كبيراً على صغير، وقاس جليلاً على دقيق...»⁽¹⁾.

أمسكت شغب بمفاصل الدولة حال استخلاف ولدها، شكلت مع ولدها المقتدر وخاله غريب وخاطف ودستبويه (أم ولد للمعتضد بالله) مجتمع السادة المهيمين ببغداد⁽²⁾، فبوم أهمل الوزير ابن الفرات شأن السادة قال أصحابه: هدم آخر وزارة هي حياته! فبعد فترة وجيزة طُرد وقتل مقيداً «يلبس جبة صوف نقتت بماء الأكارع»⁽³⁾، مع أنه صاحب لفضل في جلوس المقتدر بالله على عرش الخلافة.

(1) التثوخي نضوار المحاصره 5 ص 65 مسكويه، مجارب الأمم 5 ص 3.

(2) الصايغ، ابوراء، ص 119.

(3) التثوخي نضوار المحاصره 5 ص 52، ولصايغ، الوزراء، ص 119.

من يوميات وزراء المقدر مع السدة شغب أن قالت أم موسى لقهرمانة للوزير حامد بن العباس: «إن أمير المؤمنين أمرني أن أقول لك هي مجلس حفلك، إن ابن الفرات كان يعمل لي خريطة (وعاء من الجسد) في كل يوم فيها ألف دينار، وإلى السيدة عشرة آلاف في الشهر، وإلى الأمراء والقهارمة خمسة آلاف دينار في الشهر، وإنك قد أخلكت منذ أربعين يوماً. فقال لها في جواب ذلك (وكان حاد الطبع): الساعة قد جئت حادة محتدة، تطالبيني بهذا؟ اصرطي والنقطي، واحذري لا نعلطي»⁽¹⁾. أقيل حامد بن العباس، إثر تلك المقابلة، من الوزارة واحتفى، ولم يعرف له أثر.

حققت شغب ذاتها سيدة على الرجال؛ وزراء، قضاة، جباة وكُتاب. نعلي شأن هذا وتحط من شأن ذلك، حتى هزأت بالفقهاء والقضاة وعينت قهرمانتها والية لمطاسم في مشهد الإمام أبي حنيفة النعمان، وسعت إلى تركيع كل من عرفته من المسؤولين بدار الخلافة.

بعد عام واحد من خلافة ولدها، وهو صغير السن، استطاعت إهشال مؤامرة قتله وتعيين الأمر الشاعر عبد الله بن المعتز خيفة، الذي استحلص تصيب يوم فقط. ثم أفضلت مؤامرة الفاهر

(1) انتوحي المصدر نفسه 8 ص 85

ابن مولاها وضرتها الجارية بتول، لكنها منعت إهانته وقتله واستمرت تحسن إليه. وهكذا وطدت بجهودها خلافة ولدها ربيع وقرن من تاريخ الخلافة العباسية ببغداد (320 - 295 هـ).

كانت ساعدها في ضبط الوزراء القهرمان زيدان، مسؤولة دار اعتقال الوزراء بدار الخلافة ويساعدها في القبض على مقدرات البلاد أخوها الملقب بالخال، ولده المعروف بابن الخال. شيدت شغب لولدها المقتدر داراً خاصة، على هيئة حديقة ألعاب، عُرفت بالقرية الفضية⁽¹⁾. كانت لوهود تزور القرية الفضية وتستغرب كثرة الإسراف عليها، بينما العامة ببغداد تعاني العوز والفاقة، لذا كثرت ثوراتهم، وتكرر استبدال الوزراء.

يخبر القاضي المحسن التنوخي (ت 384 هـ) في «نشوار المعاصرة»، وهو قريب عهد من تلك الأيام، عن إسراف السيدة، التي امتدت ضياعها مع امتداد شاطئ دجلة من

(1) أخبار اميرية المضية كثيرة، وقد عصي عليهم أحدها وهو أن أحد خواص السيدة والمقتدر طهر ولده فاشتبهت بإعارة قرية المقتدر الفضية. قال: «لبراهما الناس في داري ويشاهدون ما لم يشاهدوا مثله، فيملكون حالتي من الاختصاص والعناية». كدنت مليئة بالمنحوتات، كما ورد في صمنها: «على صفة قرية، فيها مثل البقر والغنم والجمال والجواميس والأشجار والنبات والمساحي والناس، وكل ما يكون في لقرى» (التنوخي، نشوار المعاصرة 4 ص 149) إنه خير مفيد لمؤرخي الحياة الفنية ببغداد فأين دهب هؤلاء النحاتون؟ ألا نسال أحد عنهم، وهل غابوا تحت خرمات أقواس (النصر) وتمثال الشر لعاصف ببغداد؟

بغداد إلى واسط فتمنّت يوماً أن تصبح بغدادية تحمل الماء من جرف دجلة على رأسها، وأن تخوض بالوحد، فسرعان ما عملوا لها بركة من العطر، لممارسة دور المرأة البغدادية. جمعوا فيها «ما كان من الخزائن من المسوك والعناير» فتأمل!

ومن إسرافها كانت تحتذي «ثياباً دقية يسمونها ثياب نعال، لا يبس النعل، إلا عشره أيام أو محدودها، حتى تخلق وتتمت وتذهب جملة دناسير في ثمنها وترى، فيأخذها الخزان، أو غيرهم، فيستخرجون من ذلك العنبر والمسك فيأخذونه»⁽¹⁾. فكل ملك من أملاك الدولة يمكن إحصاؤه ماعد ضياع السيدة. لكن مثل المعتز توسل المقتدر والدته في قرض الدولة أموالاً لتهدئة الثورات المتلاحقة ضده. إلا أنها أنذره بتوقيف مساعدتها للدولة في كبح خطر القرامطة، وهم على تحوم بغداد، إن كرر الطلب!

وعلى الرغم من الإسراف والتصرف بمقدرات الخلافة؛ فإن للسيدة حسنها، فحاولت المسحيل لإنقاذ أبي المعيث الحلاح (قتل 309 هـ) من الضلب والقتل، حافظاً له فضل شفائها من أمراض ألمّت بها. ولولا تحرك المفهاء الشديد بتوجهه من الوزير حامد بن عباس، على أبي المعيث، لاستطاعت شعب إقناع ولدها

(1) المصدر نفسه، ص 294.

المقندر بعدم قتله. ومن حسنات السيدة الاهتمام بصحة الناس، وربما دعت ولدها إلى هذا النهج.

نقرأ في سيرة حياة الطبيب الصابئي سنان بن ثابت بن قرة على لسان ولده ثابت: «فتح والدي سنان بن ثابت بيمارستان السيدة (شغب)، الذي اتحده لها بسوق يحيى وجلس فيه ورتب المتطببين، وقيل المرضى، وهو كان بناء على دحلة، وكانت النفقة عليه في شهر ستمائة دينار»⁽¹⁾.

من حسناتها أيضاً مساعدة العشاق اللاهثين وراء جواربهم من حسناوات القصور كانت تجمعهم، وتساعدهم على الزواج وكذلك أوقف آبار ماء لسقاية لحجاج وعمرت بيت المقدس والكعبة في وقت واحد، ويروى أنها أمرت بتبخير لصخرة بالقدس والكعبة بمكة كل يوم جمعه⁽²⁾.

كانت نهاية السيدة شعب مأساوية، لقد شقت بعد مقتل ولدها، وكان الورراء لم يستهلو رسائلهم إليها بمباركة «أدام الله عمرها وتأيددها» أو «دم بقاؤها»⁽³⁾. لم يحفظ لها القاهر بالله (مات 329 هـ مسمولاً ومتسولاً) إحسانها إليه فحبسها وعذبها بتعليقها مرة من ثديها، وأخرى مُنكسة إلى الأرض، وكان «بولها يجرى على وجهها»

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، في طبقات الأطباء 2 ص 199.

(2) الثوري، نهاية الأرب 12 ص 64.

(3) الصابي، الوزراء، ص 172، 308.

أثار المشهد أحد القضاة، وكان شاهداً على محاصر شازلها عن أملاكها. قال «وحدثها امرأة عجوزاً، دقيقة الوجه والمحسن، سمراء اللون إلى البياض والصغيرة عيناها أثر ضرر شديد، وثيب بغير فاحرة، فما استمعنا بأنفسنا ذلك اليوم فكر في قلب الزمان، وتصرف الحدثان (الليل والنهار)»⁽¹⁾.

القهرمانات:

بعد محظيات لخلفاء من سيدات القصور يأتي دور القهرمانات هي إدارة الحكم وحبك المؤامرات. وتسمية القهرمان تدل على المخامة وعلو الشأن، لمعناه الفارسي الشائد حالي. البطل أو القوي، ولاقتراثها اللفظي بالكلمة (قهر)، التي من معانيها: الغلبة والأخذ من فوق» (لسان العرب).

قال السيد ادي في «معجم الألفاظ الفارسية المعربة»: إن قهرمان اسم مركب من القهر العربي ومان الفارسية. فيكون المعنى الحرفي للاسم: «صاحب القهر»، أو «الوكيل، أو الأمر صاحب الحكم». أكد فارسية الكلمة أكثر من باحث وصاحب معجم، مثل صلاح الدين المنجد في «المفصل في الألفاظ الفارسية المعربة»، وهادي العلوي في «قاموس الدولة والاقتصاد»⁽²⁾.

(1) استوحي، شوار المحاضرة 2 ص 76 - 79.

(2) خلا ذلك اعتر احواليقي في «المعرب» صها قرمن، ومعناها «اليعير =

= تناول حشيشاً، و«إقليم باروم» (القاموس المحيط)، والمعنيان لا علاقة لهما بالمصطلح المقصود. وبعد الشخ، الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» عناوين كتب فارسية حملت اسم قهرمان، مثل: «قهرمان دوران» (بطل الزمان)، «قهرمان بسمن» (بطل المصونة)، «قهرمان آزادي» (بطل الحرية).

وهناك من أشار إلى أصلها اليوناني، تعيد معنى: مدير البيت، أو أمين البخل والحراج (الشالجي، عن تفسير الألفاظ الدخيلة) هذا ولم يذكر الثعالبي (ت 429 هـ). ندي عاش عصر لقهرمة، الكلمة في باب «أسماء تمردت بها العرس دون العرب فاضطرت العرب إلى تمريرها أو تركها كما هي» (فقه اللغة) رغم ما عُرف عن أصلها الفارسي، استعمل مصطلح القهرمة في «نهج البلاغة» ضمن كتاب صاحب النهج إلى ولده الحسن، بعثه إليه بعد الانصراف من معركة صمين «لا تملك المرأة من أمرها ما جاور نفسها. هن المرأة ربحانة وليست بقهرمانة» (نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، ص 543)

ويشرح ابن أبي الحديد (ت 656 هـ) عبارة الإمام علي بالقول: «أي إنما تصلح للمتعة واللذة، وليست وكيلاً في مال ولا وزيراً في رأي» (شرح نهج البلاغة 4 ص 761) بعد حين يعيد الحجاج بن يوسف الثقفي (ت 95 هـ) هذه العبارة على مسامع الوليد بن عبد الملك (ت 96 هـ) باسم: «امرأة ربحانة وليست بقهرمانة، فلا تطمعهن على شرك» (ابن بكار، الأخبار الموقفات، ص 476).

وبعد «نهج البلاغة» ورد مصطلح قهرمان في صحيح البخاري، باب «الوكاة» بالقول «كتب عبد الله بن عمرو (لعله ابن عمرو بن العاص المتوفى 85 هـ) إلى قهرمانه وهو غائب عنه، أن يزكي عن أهله الصغير واكبيره» (الكتب الستة صحيح البخاري، كتاب الوكاه، ص 180) وجاء في سنن ابن ماجة: «حدثنا عمرو بن دينار (ت 130 هـ) قهرمان آل الزبير» (سنن ابن ماجة، كتاب الألقمة، ص 2674). وابن دينار هو أبو يحيى الأعور (ت 130 هـ) قال الذهبي (ت 748 هـ) في سياق ترجمته. =



يبدو أن من الرواية التالية كان للقاهرة زي خاص، جاء في القصة: «إذا بامرأة راكبة حماراً مصرياً، وعلى كفه منديل ديبقي وحادم، وهي بزّي قهرمانة»⁽¹⁾، وأن يكون اللباس دالاً على فخامه وزعمه.

وحسب علمنا، لم يظهر كتاب خاص بالقهرمة، ولم تُذكر القهرمانات مع ما ذكر من أخبار نساء القصور، فمعظم أخبارهن وردت على هامش حياة الخلفاء والوزراء بما لهن من أسباب بأفراحهم وأتراحهم، فموقع القهرمانة من الخليفة ينافس أو يقاطع موقع الوزير أو أرجح منزلة. كان كتاب «تجارب الأمم»، لخازن لكتب مسكويه (ت 421 هـ)، وذيل التجارب للوزير الروذراوري (ت 488 هـ) من أبرز التواريخ ذكراً للقهرمانات، وأن تكرر ذكرهن في كتابي «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة» و«الفرج بعد الشدة» لقاضي القضاة التتوخي شجع محققهما عبود الشالجي أن يخص هذه الطائفة من النساء بلمحة مختصرة أغنى بها حاشية الكتابين.

من أشهر القهرمانات:

أم موسى الهاشمية العباسية قهرمانة المقتدر بالله (ت 320

= «قهرمان نحو الوكيل، ولهذا، يقال به: وكيل آل تربر» (الدهبي، سير أعلام النبلاء 5 ص 307)

(1) التتوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة 4 ص 179.

بعد إدين الفقيه

(هـ) التي كانت وراء إقالة وتنصيب الوزراء وبعد غياب سلطة هذه القهرمانه قال أبو حيان التوحيدي مستهزئاً بأحدهم: «كأنه خاربه أم موسى على حر الدجاج، أو وكيل على الشط يحفظ خرا البط»⁽¹⁾.

و«زيدان» القهرمانه، كانت سجانة القواد والوزراء أيام المقتدر، سجنّت القائد ابن أبي الشّاج، والوزيرين ابن الجراح وابن لمرات، وحصل أن سلمت الأخير هي إحدى نكباته. بعد أن كاد يتلف من العذاب: لبس الصّوف، وصُلب تحت الشّمس.

كانت ثمل لقهرمانه متولية ديون أم المقتدر، محل الخصيمي الذي رقي إلى مُنصب الوزارة، ونظرت في المظالم. كان مقرها مرقد الإمام أبي حنيفة، مع شهرتها «بالشر والقسوة والشرف بالعقوبات». منذ كانت قهرمانه عند وجبه يدعى ابن أبي دلف «يسلم إليها من يسخط عليه من جواريه وخدمه»⁽²⁾.

وأشارت «اختيار» القهرمانه على القاهر بالله أن يستوزر وزيراً ويضل آخر. ورتبت علم القهرمانه، واسمها حُسن الشّيرازية، مع متنفذين بالقصر لخلع امتقى له (ت 333 هـ) وتولية المستكفي بالله (ت 334 هـ) مكانه وبعد أن تم لها ذلك «غرب اسمها

(1) التّوحيدي، ارساله السندييه، ص 60 - 61.

(2) مسكويه، تجريب الأمم 1 ص 84.

وجملته «علم»، وصارت قهرمانة المستكفي، واستولت على أمره كله⁽¹⁾.

ومن قهرمانات غير الخلفاء: «تحفة»، قهرمانة السلطان باختيار ابن معز الدولة البويهى، كانت على صلة شخصية بالكاتب محمد بن أحمد الجرجرائي (ت 363 هـ) تحامي عليه وتتعصب له، لكنها بأعته لخصمه الورير محمد بن بقية (قتل 366 هـ) بخمسين ألف درهم ليقتله⁽²⁾. و«نظم»، قهرمانة السيدة، كانت الأمور تجري على يدها «الصغير والكبير»، ورفضت حال يوسف بن يحيى المنجم، فنال الأموال والجاه، ومن مطامحه استعارة قرية الخليفة الفضية، المارة الذكر، ليراها الناس بدارم. ولأجل «نظم»

(1) المصدر نفسه 1 ص 86

(2) تدور الأيام ويُقتل الوزير ابن بقية، بعد سعل عينيه، في نزاع بين سلاطين آل بويه. وكان يدير المطبخ فصار وزيراً فقيل: «من الفسارة إلى الوزارة، لكن ما رثاه به أبو الحسن محمد بن عمر الأيبازي ظل حانداً في السهر، وكان شاعراً مقلداً، حفظ له فضله عليه، قال عندما شاهد جثته مصلوبة (ابن خلكان، وفيات الأعيان 4 ص 204 - 205).

علو في الحياه وهي الممات	لحق تلك إحدى المعجزات
كان الناس حولك حين قاموا	وهو ذاك أيام الصلاة
كانك قائم فيهم خطيباً	وكلهم قيام للصلاة
مددت يدك نحوهم احتضالاً	كمدها إليهم بالهبات
ولما ضاق بطن الأرض عن أن	يصم حلاك من بعد الممات
أصاروا الجو قبرك و ستابوا	عن لأقنان ثوب السافيات

بعد إذن العميه

القهرمانة وهب المقتدر القرية ليوسف المنجم بمناسبة ختان ولده⁽¹⁾.

انتهى عدد من القهرمانات إلى مصائر مأساوية، فقاطعة غرقت بزورفها في مياه دجلة، يوم ريج عاصف، لتتولى أم موسى مهامها في القصر. وكان مصير الأخيرة الاعتقال مع أخيها وأختها، ومصادرة أموالهم بتهمة التآمر لعزل المقتدر وتنصيب أمير عباسي محله في الخلافة. ثم سُلموا إلى رميلتها «ثمل» السَّجَّانة⁽²⁾. وقبض على القهرمانة «علم» بعد محنة المستكفي بالله. فحسب صاحب «تجارب الأمم» عذبت وثُملت عيناها، وقُطع لسانها. ومن القهارمة الرُّجال يرد اسم يحيى بن عبد الله قهرمان دار الوزير ابن الفرات.

ماخلا وجود المرأة – تحكم بظل زوجها أو ولدها – شهد تاريخ المنطقة، وفي ظل الإسلام، على الرُّغم مما قيل في شأن بوران بنت كسرى وما وضع من حديث نبوي – تمكك العديد من النساء، تولينَ الحكم، ولم يكن طلالاً للرُّجال: ست الملك (ت 415 هـ) أدارت شؤون الدولة بعد مقتل أخيها الحاكم بالله الفاطمي. الملكة أروى بنت أحمد الصُّيعي (ت 532 هـ) بعد

(1) الشُّوحي، شوار اسحاضره 4 ص 147

(2) مسكويه، تجارب الأمم 1 ص 84.

زوجها الملك. زمرد حاتون صقوة الملوك (ت 557 هـ) دبرت أمور ملك ابنها بدعشق⁽¹⁾.

وكانت شجرة الدُر بنت عبد الله (قُتلت 655 هـ) جارية الملك الصالح نجم الدين أيوب، وأم ولده خليل، رتبت الملك الأيوبي، وحكمت مصر لسبع سنوات، كان يُدعى لها على المنابر: «واحفظ اللهم الجهة الصالحة، ملكة المسلمين عاصمة الدنيا أم الخليل المستعصمية، صاحبة السُلطان الملك الصالح»⁽²⁾ وفاطمة بنت الحسن بن صلاح الدين (840 هـ) ملك منطقة مُعدة من شمال اليمن.

إذا هيمنت النساء، طوال تاريخ الخلافة والسلطنات والممالك في تاريخ الإسلام ومارسن عذاب الرُّجال من كبار القوم مثلما تقدم، فإنهنّ تحملن أيضاً منه لفعلهنّ السياسي المعارض ومثله بوزر أزواجهنّ وذويهنّ، القتل وقسوة العذاب إلى حد الموت، ومن رمي رؤوس لأعزاء في أحضانهنّ في السُّجون، إلى العذاب بكي الأعضاء التناسلية، أو القتل من خلالها، وشق فروجهنّ، وحلاقة الشَّمر وغيرها من العذابات، ولا يسمح المجال بالتبسط أكثر من هذا، وأرى مراجعة «موسوعة العذاب» لمحمي والمحقق عيود الشَّالجي الجامعة لممانعة كافية في هذا الشأن⁽³⁾.

(1) الضراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد، ص 285 - 286.

(2) ابن تغرى بردى النجوم الزاهرة 6 ص 374.

(3) راجع: الشَّالجي، موسوعة العذاب 7 ص 173 - 276.

عموماً، تؤكد الأحداث لسألفة الذكر أن النساء ذواب عقول كملة، خضرن السياسة من أعلى وأوطأ لمستويات، حتى أمسكن بمفاصل الدولة، لا تحميهن شريعة ولا عرف اجتماعي مثلما يحتمي بهما الرجال. وعلى العموم، ليس المتوكل بالله ولا القاهر بالله أعف وأعدل من قبيحة وشغب، ولا وصيف ويغا أنبل من القهرمانه ثمل أو أم موسى الهاشمية. لكن أولات السلطان لم يحاولن لجنسهن إزالة أحكام التمييز وهن في أعلى درجات الدولة، بقدر ما لبسن ثياب الرجال وتبسلن في النعمة!

الفصل السادس

أحكام العشق

إباحة اللذة أهون الشرين

«إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع
من الموحودات دون سائر الأنواع
والى شخص دون سائر الأشخاص،

إخوان الصفا

أيهما مباح لدى الجماعات الدنيوية المتطرفة العشق أم إيذاء
الحنائز؟! ربما دار هذا السؤال في أذهان المصلين على جنازة
الشاعر نزار قباني (30 أبريل 1998) بمسجد ريجنت بارك
وسط لندن، عندما هاجمها قصار الثياب والعقول. بالتأكيد كان
هؤلاء قبل تسميهم الدنيي شباباً أسوءاً يسمعون الشعر ويتذوقون
الموسيقى، وربما وقتها طربوا لما غنى عبد الحليم حافظ، وما
حسبوه كفرة على نزار «قد مات شهيداً يا ولدي من مات فداءً
للمحبيب».

بعد انقطاعهم عن الحياة والفن والشعر جاءوا ينتقمون من
حنازة الشاعر، فحاولوا جذبها من بين أيدي المشيعين والعبث

بجثة الميت. أرى نزار قباني أكثر فقاهاة من امتمطرفين، فما قالها إلا وعرف أكثر من حديث نبوي يؤيد الشهادة عشقاً، ومرفوعة إلى حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ)، سواء كانت صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة، لكنها بالتالي أحاديث فكم من موضوع من الرواية يشهرونه بوجه الناس. من أحاديث شهادة العاشق: «مَنْ عَشَقَ وَكُتِمَ وَعُفِيَ غُفِرَ اللَّهُ لَهُ وَأُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ»^(١). «مَنْ عَشَقَ فَعَفَ فَكُتِمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً»^(٢) لكن من أين يعرف هؤلاء العشق؟ اعترف فقهاء بهذه الأحاديث وأنكرها آخرون مثل ابن قيم الجوزية مع أنه صنف كتاباً في العشق، وعلى وجه الخصوص لعديث الأخير. قال: «موضوع على رسول الله»^(٣).

وَلِلَّهِ دَرْ من قال:

إذا أنت لم تعشق ولم تدّر ما الهوى

فأنت وعيرٌ بالصلاة سواء

بقدر ما تبدو مفردة العشق، ومرادفاتها الحب، الهوى، والغرام، ناعمة ومفعمة بالحياة ارتبطت عند العربي بالوحشة والحزن والغم الذي ينتهي بالمحبين إلى الجنون أو الموت، وجداً أو انتحاراً. هذا ملخص ما يصطلح عليه بتظرية أو فلسفة العشق

(١) الهندي، كثر المال 3 ص 372 - 373 الحديث رقم: 7002.

(٢) المصدر نفسه، الحديث رقم. 6999.

(٣) ابن قيم الجوزية، المنار لمنيف، ص 128..

عند العرب. للعشّاق في العربية ستون اسماً ونعتاً، علّل الإمام ابن قيم لجوزية (ت 751 هـ) هذا التّشريف بصمودية فهم هذا النّوع من جنس المحبة، وقوته وخطره على القلب والرّوح، وتعظيم النّاس له⁽¹⁾.

يقابل الحزن والغم العربي فرح أوروبي بالعشّاق يحتفى به في 14 فبراير (شباط) من كل عام. يعود هذا التقليد إلى القرن الرابع عشر الميلادي عرف بهذا الاسم نسبة إلى القديس الروماني (هالفين)، وهدايا العُشّاق في موسم العشّاق بطاقة محبة وورود حمراء، عادة يقدمها العشّاق إلى معشوقته، وترى سوق الورد في هذا اليوم رائجاً.

ما تتطبع عليه الأوروبيون، من عادات وتقاليد عبر قرون، أبعدهم من ألم العشّاق وحزنه وغمه، فهو يغمر القلوب ويثير العزائم فيها، وينشط عملها غير أن كل قصة عشّاق عربية تليق أن يكون لها احتفال حزن سنوي. فمأساة ضحايا المفعمة بالشّيمة والوفاء عالقة برمال الصحراء، على الرّغم من تحولها إلى حواضر، وتسقي دموع العاشقين مجالس المسامر والمذاكرة يسرد الملاحم التي طالما أسفرت عن شعر جزيل يسلي القلوب.

يلجأ إلى ذكر العشّاق من ضاق بزحمة الحياة وملّ من روتينها

(1) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزعة المشتاقين، ص 19.

وتعب لكثرة النَّظر في الهموم. فهذا الخليفة عبد الله المأمون (ت 218 هـ)، وقيل الوزير يحيى البرمكي سأم من المناطرات الفكرية الجادة في شؤون علم الكلام، لذا طلب الرِّاحة، قائلاً للمتأظرين: «قد أكثرتم الكلام في الكمون والظُّهور، والقدم والحدوث، والنَّفْسي والإثبات، والحركة والسُّكون، والمماسمة والمباينة، والموجود والمعدوم، والجزء والطفرة، والأجسام والأعراض، والتَّعديل والتَّجريح (إلى قوله) فاشرعوا الآن في الكلام في العشق على غير منازعة مِنكم، ليورد كل واحد مِنكم ما سنع له الوقت فيه وخطر بآله»⁽¹⁾.

فامتثل ثمانية بن أشرس ووصف العشق بألفاظ أهل الكلام: «هو إذا ما زجت حواهر النُّفوس بوصل المشاكلة والمناسبة والمساكنة، انبعث لمع نور ساطع تستضيء به نواظر العقل، وتهتز لإشراقه طبائع الحياة، فيصير من ذلك للمع نورٌ خاص لاصق بالنَّفس متصل بجوهرتها يسمى عشقاً»⁽²⁾.

تناول العشق العربي وقصصه التراجيدية أكثر من فقيه وكاتب، أبرزهم. ابن حزم الظَّاهري (ت 456 هـ) «طوق الحمامة في الألفة والألاف». جعفر بن محمد القاري (ت 500 هـ) في

(1) المسعودي، مروج الذهب 4 ص 240، والحموي معجم الأدباء 5 ص 270. والبيدادي، تاريخ بغداد 7 ص 147.

(2) المسعودي، المصدر نفسه

«مصارع العشاق». ابن الجوزي (ت 597 هـ) «ذم الهوى». ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» علاء الدين المفلطاي (ت 762 هـ)، مدرس الحديث النبوي في المدرسة الظاهرية بالقاهرة، في «الواصح المبين في ذكر من استشهد من المحبين». أبو الحسن برهان الدين البقاعي (ت 885 هـ) «أسواق الأشواق في مصارع العشاق» داود الأنطاكي (ت 1008 هـ) في «تزيين الأسواق في أخبار العشاق» مختصر لأسواق لأشواق⁽¹⁾، وغيرهم. وعلى الرغم مما يحمله عنوان كتاب ابن الجوزي «دم الهوى» من تحذير واجتناب إلا أنه استشهد بأبيات يفهم منها الحث على العشق، مثل:

إذا أنت لم تعشق ولم تدبر ما الهوى

فقم واعتلف تبناً فأنت حمار

ما ذم المؤرخ والفقير ابن الجوزي العشق إلا الحشية من مصير العاشقين المأساوي حين يصل حالهم «إلى دائرة الجنون»⁽²⁾ استهل كتابه بكلمة لعاشق طلب منه الدواء: «فأما إن كنت تمضي في تخليطك ولا تصبر على مضض ما يوصف لك فإنك تتعبني وتعب»⁽³⁾. ونقل عن أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي

(1) الزركلي، الأعلام 3 ص 9.

(2) ابن الجوزي، ذم لهوى، ص 16.

(3) لمصر نفسه، ص 1

(ت 513 هـ) «العشق مرض يعتري النُموس لعاطلة، والقلوب الفارغة، والمتلمحة للضُور لدواعٍ من النُفس، ويساعدها إدمان المحالطة فتأكد الألفة ويتمكن الأس، فيصير الإدمان شغفاً، وما عشق قط إلا فارغ، فهو من علل الباطنين وأمراض الفارغين»⁽¹⁾.

لدا ينصح ابن الجوزي، ربما الرُجال فقط، الالتفات إلى الآخرة. وذكر ما أنشده ذو النُّون المتصوف لعلامه عندما أطل النظر إلى امرأة حسناء⁽²⁾:

دَعِ الْمَضُوغَاتِ مِنْ مَاءٍ وَطِينٍ
وَاشْغَلْ هَوَاكَ بِحُورٍ خُرَّدٍ عَيْنٍ

قد تقلل الرواية التالية من ذم ابن الجوزي لهوى، ففيه من حب الدنيا ما يكفي للعشق. قال شمس الدين الذهبي حول شخصيته: «جل غذائه الضرايح والمزاوير ويمتاض عن لماكها بالأشربة والمعجونات، ولباسه أفضل لباس، الأبيض الناعم المطيب، وله ذهن وقاد، وجواب حاضر، ومجون ومداعبة حلوة، ولا ينفك من جارية حسناء»⁽³⁾.

أس الفقيه ابن قيم الجوزية من وحشة الاغتراب بمصر بتصنيف كتاب في العشق؛ ورأيه فيه أن «لا يُحمد مطلقاً، ولا يذم

(1) المصدر نفسه، ص 310 - 311.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) الذهبي، سهر أعلام النبلاء 21 ص 378.

مطلقاً، وربما يحمد ويذم باعتبار متعلقه، فإن الإرادة تابعة لمردها، والحب تابع للمحبوب»⁽¹⁾. جاء في الكتاب ما يقترب من سلوك أوروبى بين العاشقين: «لا ريب أن الشريعة جاءت بالتزام السُّحُول في أدنى المفسدتين، دفْعاً لأعلاهما، وتمويت أدنى المصلحتين تحصيلاً لأعلاهما. فُتِنَ مفسدة النُّظَر والقُبلة والضُّم من مفسدة المرض والجنون، أو الهلاك بالحملة»⁽²⁾. والعلاج والوقاية من داء العشق هو التَّوجُّه إلى محبة الله، وتوحيد الحب له⁽³⁾ وَمَنْ أَتَبَلَى بِهِ عَلَيْهِ بِالْوَصْلِ الْحَالِ، حَسَبَ الْحَدِيثِ: «لَمْ يَرْ لِلْمُتَحَابِّينَ مِثْلَ النُّكَاحِ»⁽⁴⁾.

ويعطف الفقيه ابن قيم الجوزية على لعاشقين فيبيح لهم ما لا يبيحه آخرون، فالتَّوَضُّعُ إلى المرأة سهم من نار ولئسها بطلل الوضوء. لكنه قال: «أما التَّدَاوِي بِالْجَمَاعِ فَلَا يَبِيحُهُ الشَّرْعُ بِوَجْهِ مَا، وَأَمَّا التَّدَاوِي بِالضَّمِّ وَالْقُبلة فَإِنْ تَحَقَّقَ الشُّفَاءُ بِهِ كَانَ نَظِيرَ التَّدَاوِي بِالْخَمْرِ عِنْدَ مَنْ يَبِيحُهُ، بَلْ هَذَا أَسْهَلُ مِنَ التَّدَاوِي بِالْخَمْرِ. فَإِنْ شَرِبَهُ مِنَ الْكِبَائِرِ، وَهَذَا الْفِعْلُ مِنَ الصِّغَائِرِ، وَالْمَقْصُودُ أَنْ الشُّفَاعَةَ لِلْعَاشِقِ فِي مَا يَجُوزُ مِنَ الْوَصَالِ مُنَّةً مَاضِيَةً وَسَعْيَ مَشْكُورَةٍ»⁽⁵⁾.

(1) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 132.

(4) المصدر نفسه، ص 140.

(5) المصدر نفسه، ص 243.

ثم يأتي بآراء الفقهاء، وهم بين البائحين للقبلة والضّم وبين المحرمين، فقد سئل أستاذه ابن تيمية (ت 728 هـ) في أمر عاشق أصرت معشوقته على بعده ومجره فقال: «إذا وقع الإنسان في مرضين داوي الأخطر». وأباح للعشاق الدين لا تكفيهم النظرة أن يقبلوا ويضموا ولكن «بشرط أن لا يكون أنموذجاً لفعل القبيح المحرم»⁽¹⁾

عند ابن قيم الجوزية القُبّة والضم إذا تضمننا شفاء العليل عشقاً «أسهل من الاستنماء باليد والوطء في نهار رمضان»⁽²⁾، الذي حوزهما فقهاء للضرورة. فحشبة من الوقوع في الرّنى حوز فقهاء الاستنماء، أو ما يعرف بالعادة السرية للرجل والمرأة «إذا خافت الرّنى أن تتخذ لها شيئاً تدخله في فرجها وتخرجه، لئلا تقع في محذور الرّنى»⁽³⁾.

فالدّواء المحذور كما قال الشاعر:

شفاء الحبّ تقبيل ولمس
وسبح بالبطون على البطون
ورهرز تذرّف العينان منه
وأخذ بالدّوائب والقرون

(1) المصدر نفسه، ص 82 - 83.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

كان دعاء مصنفى كتب العشق، من الفقهاء الذين عرفوا بمصنفتهم الثقيلة على الروح، على أنها رواية عن محن غيرهم من العشاق، لكنها، على ما يبدو، تحمل ما تحمسه من تجارب المصنفين أنفسهم. فالغاية التي أفصح عنها ابن حزم الظاهري صاحب كتاب «المحلى» في الفقه، و«الفصل» في الملل والنحل، في تصنيف «طوق الحمامة» هي للتخفيف عن صديق ابتلي بداء العشق.

بينما كان متأخرون من مثل الشيخ سبيع الدّين بن إحصان الله شاه الراشدي السّندي الذّي كان يعطي الدّروس في كتاب المحلى، وبمضل مذهب ابن حرم الظاهري على بقية المذاهب، «ينكر أن طوق الحمامة لابن حزم، وينكر أن ابن حزم قد حلل الغناء. وكان يخاصم بشكل متعصب كل من يشكك بعقيدة ابن حزم»⁽¹⁾.

إلا أن الكتاب، على ما أظن، يفضح تجربة شخصية للمؤلف نفسه، ذاك لصدق التّعبير والإحساس، فقال على لسان أحدهم، وأره يعني محنته⁽²⁾.

أرى درها في كل حين وساعة
ولكن من في الدار عني مفيب

(1) ناصر الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي، الإخوان المسلمون والمسلمون هي الخليج، كتاب مسبار الشهري، ص 365.

(2) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 216.

وهل نافعني قرب الديار وأهلها
على وصلهم مِنِّي رقيب مرقب
فيا لك جار الجنب أسمع حسه
وأعلم أن الصَّيْنِ أدنى وأقرب

سمى إخوان الصُّفا العشق بالمرض أو الجنون الإلهي⁽¹⁾. فبعد استعراض آراء الفلاسفة والمفكرين قلوا: «العشق شدة الشوق إلى الاتحاد»⁽²⁾. إلا أنهم عدوا فضيلة العشق من الفضائل الكبرى، فهو «فرط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع» وإلى شخص دون سائر الأشخاص». وفقاً لذلك يعدُّ الحنين إلى الأوطان عشقاً يعاني المبتلي به من الكآبة والحزن الشديد، والوجد على فراق صديق، وللمتصوفة في عشقهم الإلهي محل كبير في هذا التعريف. ومن الآراء التي ذكرها إخوان الصفا في العشق: أنه مرض نمساني، واستشهدوا بقول العاشق عروة بن حزام وهو يمرض حاله على الأطباء⁽³⁾:

بذلت لعراف اليمامة حكمه
وعراف نجدُ نهما شفياني
فما تركا من سلوة يعرفانها
ولا رقية إلا بها رقياني

(1) إخوان الصُّفا، الرُّسائل، الرُّسالة السَّابعة والثلاثون 3 ص 269 - 270.

(2) المصدر نفسه 3 ص 272.

(3) المصدر نفسه 3 ص 271.

فَقَالَ شَفَاكَ اللَّهُ وَاللَّهُ مَا لَنَا

بِمَا ضَمِنْتَ مِنْكَ الضَّلُوعِ يَدَانِ

جعل إخوان الصُّفَاء غاية المشى وشدة عاطفته هو الالتقاء على التَّسْل، أو بعبارة أخرى لها بعد فلسفي أرسطي «حفظ الصُّورَة في الهيولي بالجنس والنُّوع، إذا كانت الأشخاص دائماً في اسْتِيلَان»⁽¹⁾.

لم يقف الفقهاء طويلاً أمام الأحاديث، التي عدت قَتِيل العشق شهيداً، مِنْهَا «مَنْ عَشَق وَكْتَم وَعَضَّ وَصَبَرَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ»⁽²⁾. و«مَنْ عَشَق فَعَفَّ فَمَاتَ فَهُوَ شَهِيدٌ»⁽³⁾. أيد هذه الشَّهادَة الغالب من الفقهاء لكن بشروط، وسكت وكذبها آخرون. أيد ابن حزم الأحاديث بالشَّاهد الثَّاني⁽⁴⁾؛

فَإِنْ أَهْلَكَ هَوَى أَهْلَكَ شَهِيداً

وَإِنْ تَمَنَّيَ بَقِيَتْ قَرِينٌ عَيْنِ

رَوَى هَذَا لَنَا قَوْمٌ ثَقَاتٌ

نَاوَا بِالضُّدُقِ عَنْ كَذِبٍ وَمِينِ

(1) امصدر بنفسه 3 ص 277.

(2) ابنهسي، كسر المال 3 ص 372 - 373 لحديث رقم: 7002.

(3) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 257.

(4) امصدر بنفسه.

وأيدها أبو الوليد الياحي بالقول⁽¹⁾.

إذا مات المحب هوئ وعشقا

فتلك شهادة يا صاح حقا

رواه لنا ثقات عن ثقات

إلى الحبر ابن عباس ترقا

بينما اعتبر ابن قيم لجوزية أحاديث العشق من الأحاديث الموضوععة على لسان الرسول، بمعنى كاذبة⁽²⁾.

يتلازم العشق والموت في الفكر العربي أو السلوك العربي، فهما وجهان للحرمان، ولولا هذا الحرمان ما أفضى العشق إلى الصّيابة. قال لفيقيه إسماعيل بن أحمد المعروف بابن الأثير (ت 699 هـ) في هذا التّلازم: «دمع الماشق ودم القتيل متساويان في التّشبيه والتّمثيل» (الواضح المبين).

لكن، أيّ عاشق يعادل دمه دم المتيل؟ فكثير عزة (ت 105 هـ) رغم لوعته الظّاهرة في قصائده لم ينل تلك المنزلة، لأنّه لم يمرض ولم يمت صباية، وخفف عشقه بالميول السّياسية والمذهبية. بل نقل المرزباني أنّه كان يكذب في عشقه⁽³⁾. ولم يحسب له قوله:

(1) معلّطي، الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين، ص 15.

(2) ابن قيم، لجوزية، اسنار المئث في الصحيح والضعيف، ص 128.

(3) المرزباني نور القبس المختصر من المقتبس، ص 122.

لعسرة ناز ما تبسوح كأنها
إذا ما رمقتها من البعد كوكب
ولم يحسب له شجنه.

ففي القرب تعذيب وفي البعد حسرة
فيا وبع نفسي كيف أصنع بالذمر

أجاب على السؤال السالف الزرقاني في حاشيته على موطأ
الإمام مالك بن أنس «إن بعض العلماء كانوا يرون إنه لما كان
مثل هذا النوع من الموت كماراة لذنوب المتوفين، وبإضافة إلى
أحرهم ليحفظهم يصلون إلى مقام الشهداء»⁽¹⁾.

يبقى الشرط الأصعب في العشق العربي هو الحفاظ على
الحاجر المانع من اتصال العاشق بالمعشوق، وأحسب الشاعر
ابن الرومي (ت 283 هـ) قال متمنياً لا فاعلاً، والمخاطب،
حسب الرواية، ذكر على ما يبدو، و ذكر والمقصود أنثى:

أمانقه والسفس بعد مشوقة
إليه وهل بعد العناق تداني
وأثم فاه كي تروح حرارتي
فيشتد ما ألقى من الهيمان
ولم بك مقدار الذي بي الحوى
ليشفيه رشفاً ما سوى الشفتان

(1) عن نظرية العشق عند العرب، ص 131.

كأن هؤادي ليس يشفي غليله سوى أن ترى الروحان يمتزجان

فابن الرُّومي دو هوى معتزلي عقلاني قد لا أجده يذوب
صباغة إلى هذا الحد، إنما قالها كغيره على المجاز لا الحقيقة،
وانقول لا الضل، وهو القائل في اعتزاله

أَوْفَضُ الْأَمْتِرَالَ رَأْيَا كَلَامَهُنِّي بِهِ ضَنِينٌ⁽¹⁾

استخدم عدد من الباحثين، في الحب والعشق، كلمتي نظرية
وفلسفة، تذكر الباحثة الألمانية بوليس غفن، مِنْهُمْ: جولدتسهر،
رتز، خون كرونهام، وجادلز نيلسون هي كتابه «نظرية عصر النهضة
في الحب». أما كلمة فلسفة فقد استخدمت من قبل باحثين عرب،
مثل: عبد اللطيف شرارة في كتاب «فلسفة الحب عند لعرب».

وبلا شك اعتمد الباحثون المذكورون قصص أو ملاحم العشق
العربية العنيفة التي انتهت في أغلب الأحيان إلى مصائر
مأساوية. فالعرب أعرفهم الخاصة بالعشق أو هي العلاقة بين
الجنسين بشكل عام وأن تلك الأعراف مجتمعة مع حياة الترحال
المستمرة والضراقة المؤلم بين الأحبة كانت وراء وجود ظاهرة
العشق الممير بآلامه وجراحه النفسية.

(1) سابا يارد، كل ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء من 11.

تابعت غفن المؤلفات العربية الإسلامية العديدة في هذا المجال لتصل بعد دراسة مستفيضة إلى القول بوجود نظرية عربية في العشق، معتمدة على الأفكار التي وردت فيها، وتفسيرات المؤلفين لكلمة عشق ومرادفاتها، وحالات العشاق النمسية. وحلاف نظرية الأفلاطونية في الحب، التي وردت عبر فلسفه النفس عند أفلاطون ومن اتفق معها من الفقهاء لا تتيج فلسفه القبيلة العربية أي وصل كان. بل الذي يعلن عشقه يبطل زواجه من معشوقته، مثلما حدث لقيس وليلى، وجميل وبثينة، وغيرهما، وعدرية المشق تأتي بحرمان العاشق من المعشوق كلبة.

بينما أباحت نظرية أفلاطون الوصول بشرط العفة، وتجاوب معها ابن قيم الجورية في فتواه السائلة الذكر. قال فيلسوف اليونان: «إنه مع المحب يلصق محبوبه ويرافقه ويقبله قبلة الأب ابنه لسبب جماله، إذا ارتضى المحبوب منه ذلك، يجب أن ينظم علاقاته به على وجه لا يأذن بتجاوز هذا إلى ما وراءه، والا عدل لمضاً وعدم ذوقه»⁽¹⁾. ربما لهذا القول سمي الحب العدري بالأفلاطوني!

إلى جانب شهرة العشق عند العرب بين الجنسين، عرفوا العشق المثلي، ولا علاقة لموبقة اللواط فيه، فالصداقة بين

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 96.

الزجلين قد تتعدى حدودها إلى الإحساس العميق وراحة القلب عند اللقاء وألمه عند الفراق. يروى عن محمد بن داود الأصبهاني إنه مات متأثراً بفراق صديق⁽¹⁾. وأحسب أن مثل هذه العلاقة كانت قائمة بين الشَّريف الرُّضي (ت 406 هـ) وإبراهيم بن هلال الصَّابئ، فإضافة إلى قصيدته في رثاء الصَّابئ، التي استغرقت ثمانين بيتاً، ومطلعها المشهور⁽²⁾:

أَعْلَمْتُ مَنْ حَمَلُوا عَلَى الْأَعْوَادِ

أُرَأِيتَ كَيْفَ خَبَا ضِيَاءُ النَّادِي

كتب الرُّضي معانِباً بعض أصدقائه، عقب وفاة أبي إسحاق، يصف له ما لحقه من وجد وفق بسبب فقد صديقه الأثير: «بلاغي بما لا أقوم له من أليم قطيعته، والأولى صفته معي في الصديق الصادق، والحميم الموافق أبي إسحاق إبراهيم بن هلال الصَّابئ، فإنه كما لم يغير لي وُدّه في حياته رمانى بالخطب الجليل من وفاته وانتزعه من يدي على حزن انصمامها على إخائه»⁽³⁾.

لعلَّ أشهر ملامح العشق عند العرب هي ملحمة مجنون بني عامر (قيل من وفيات 65 – 68 هـ) قيس ولبنى العامرية ابنة عمه، وقد أفرد أبو الفرج الأصبهاني (ت 356 هـ) فصلاً كاملاً

(1) غنم نظرية العشق عند العرب ص 28 عن تاريخ بغداد 5 ص 62.

(2) رسائل الصَّابئ والشَّريف الرُّضي، ص 45 – 55.

(3) انصدر نفسه، ص 105 – 106.

من كتاب الأغاني الكبير لأخبار هذا العاشق ومعشوقته، تحت عنوان «مجنون بني عامر ونسبه»، واتبع أبو الفرج بكتايته طريقة المؤرخ محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) في تاريخه، أي إيراد سند الرواية: فلان عن فلان. لكنه في سنده لم يصل في الغالب إلى عصر المجنون إنما قد تقف عند أبي سعيد عبد الملك الأصبغي (هـ . 213 هـ) مؤرخ الأدب الشهير أو مجياليه من الرواة والإخباريين، والنسابة هشام بن محمد الكلبي (ت 204 هـ)، وكن الأخير أحد الموضوعين المعروفين في الأخبار والأنساب. حتى أن أبا نواس طلب منه أن يسجل له نسباً باسم الصداقة التي بينهما، قال معاتباً ومهدداً بالهجوم:

أبا منذرٍ ما بال أنسابٍ مدحجٍ
مُرْجَمَةٌ دوني، وأنت صديقي
فإن تأت يأتك ثنائي ومدحتي
وان تأب لا يُسدّد عليّ طريقي⁽¹⁾

ويذكر الجاحظ (ت 255 هـ) اسم آخر وهو أحد المجانين مهدي بن السموح الجعدي⁽²⁾، وكذلك يذكر مجنون بني عامر وهو قيس بن معاذ⁽³⁾، ومهدي اسم غير معروف، أو يكاد يكون

(1) أبو نواس، الديون، ص 602.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين 4 من 22. لأصفهاني، كتاب الأغاني 2 من 5

(3) الجاحظ، المصدر نفسه.

معدوماً في العهد الأموي، ثم يستدل على صحة اسم قيس ببيت لصاحبه ليبي، على حد عبارته:

ألا ليت شعري و لخطوبٌ كثيرةٌ

متى رَحَلُ قيسٍ مُستقلُّ فراجع⁽¹⁾

لا أميل إلى نفي وجود شخص له شيء من تلك المواصفات من الأساس، ولواعجه في العشق بحدود عصره، فهناك شكوك سمعها عم أبي الفرج الأصفهاني عن عوانة تنفي وجود شخص بهذا الاسم قال: «المجنون اسم مستعار لا حقيقة له، وليس له في بني عامر أصل ولا نسب، فسئل من قال هذه الأشعار؟ فقال: فتى من بني أمية»⁽²⁾.

تبدو قصة قيس حمالة لكل آلام العشق في التاريخ، وأضيف إليها حتى غدت ملحمة مبكرة، تشكلت عبر عدة عهود، وساهم فيها أكثر من مخلق ووضاع، لا تظن أشعارها من اختلاق شخص واحد مثلما تقدم. فهذا الأمير الشاعر عبد الله بن المعتز (قتل 296 هـ) يشبه ما تعرض له شعير أبي نواس من تشويه بما أضيف عبر العهود لمجنون.

قال: «هذا الشعر مما ينحله العامة أبا نواس، وذلك غلط لأن

(1) الأصفهاني، كتاب الأغاني 2 ص 5.

(2) المصدر نفسه 2 ص 8.

العامة الحمقى قد لهجت بأن تنسب كل شعر المجنون إلى أبي نواس، وكذلك تصنع في أمر مجنون كل شعر فيه ذكر ليلي تنسبه إلى مجنون»⁽¹⁾. ومثل هذا نقل الأصفهاني عن الجاحظ، قوله: «ما ترك الناس شعراً مجهول المائل في ليلي إلا نسبوه إلى المجنون ولا شعراً هذه سبيله قبل في لبتي نسبوه إلى فيس بن ذريح»⁽²⁾.

أما جنونه فيعترف به هو قائلاً

قالت جُننتُ على أيّس فقلتُ لها

الحبُّ أعظمُ ممَّا بالمجانين

لحبِّ ليس يُفِيقُ الدَّهْرُ صاحبه

وإنما يُصرِّعُ المَجنونُ في الحين⁽³⁾

قال ذلك بعد أن أخبرته صاحبتة ليلي: «يا قيس، إن أمك تزعم أنك جُننت من أجلي، وتركت المطعم والمشرب، فأتق الله على نفسك، فبكى ونشأ»⁽⁴⁾. تبدو قصة قيس وليلى عالمية، ذلك إذا علمنا أن لكس شعب من الشعوب قيسه وليلاه، وملحمته الشعبية في العشق كروميو وجولييت مثلاً.

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء ص 89.

(2) الأصفهاني، كتاب الأغاني 2 ص 9.

(3) المصدر نفسه 2 ص 25.

(4) المصدر نفسه

لكن، هناك في أساطير بلاد الرافدين، وكتب الصابئة المندائيين بالعراق، ما يمكن بحثه لبيان جذور ليلي الأسطورية، لسكون هذا الاسم أقصوياً للعشق والغزل. لأن القصة نفسها لا تشجع على اعتبارها واقعية حصلت بنجد بين ابني عم، بينما هناك من الشعر المنسوب إليه أن أشار إلى العراق وطن ليلي، لهذا يمكن الربط بين ليليث العراقية الأسطورية، أو زوجة آدم، حسب الرواية أيضاً ويلي المامرية.

يُنسب لقيس بن الملوّح قوله⁽¹⁾:

شفى الله مريضى بالعراق فإبني
على كل مريضى بالعراق شفيقُ
فإن نك ليلي بالعراق مريضةُ
فإبني في بحر الحنوف غريقُ

فالعبرة، أن قيس كان نجدى الموطن، فماذا تفعل معشوقته وابنة عمه بالعراق؟ قد يتبدد هذا الاستغراب بعد مطالعة الدراسات التي تناولت أصول ليلي، وانتشارها في الشعر العربي وكنّت ذكرتها في أكثر من كتاب، فتظهر لنا سماء العراق مسرحاً لعشق الآلهة، ثم نرولها على الأرض لتخلق ليلي المشهورة بمن ملاحم لعشق العربي.

(1) فراج، ديوان معنون ليلي، ص 107 و 199.

نجد لها في كتب الصَّابئة المندائيين، وهم من أهل العراق، مثل: «الكنز الربا» و«دراسة اد يهيا» (مواعد و تعاليم يحيى بن ذكريا) خسرأ بين شياملين عالم الظلام، فهي (الليليائة) أو (البليثا)، وكيف يتم الخلاص منها مع بهاية هذا العالم. فهي وان كانت زوجة هيبيل ريوا (جبرائيل) إلا إنها لا تصعد معه إلى عالم النور، فهناك سيتم تطهيره مما علق به من رجسات العالم السفلي وربما تُذكر علاقتها بهيبيل زيوا بعلاقة إنانا ودموزي أو عشتار وتموز.

جاء في «دراسة اد يهيا»: «أذهب إلى الليليائة وعشترات، ومنَّ معهم، أولئك الذين اختبأوا في الجداول والساحات المغطاة بالقر»⁽¹⁾ ووردت في «الكنز الربا» باسم ليليثا ضمن العفاريت والكائنات الشيطانية التي سببتلعاها الكائن الرَّهيب لينتهي أمر الدنيا في فمه الشَّسع، يمتحه ليبتلع «الكواكب السُّعمة مع ملوكها الأتني عشر ومسريها الخمسة، يبتلع الهموثا والملائكة وأرواح المذبح والمضريت والدِّيقي والليلييثا وجميع الأرواح التي وجدت مذبة»⁽²⁾.

بل وأبعد زمناً من هذا قيل إن هناك عفريته سومرية تدعى ليليتو، باللغة الأكديّة «هي لوح طيني سومري من أور يُرقى إلى

(1) دراسة اد يهيا (أحداث بحى)، ص 195.

(2) الكنز الربا، الهميس، الكتاب الثامن عشر، طبعة سدي، ص 437.

2000 سنة قبل المسيح، يروي حكاية كلكامش وشجرة الصمصاف، إذ كان السومريون يعتقدون أنها عمريّة تُقيم في جذع شجرة صمصاف تخدمها الآلهة إبانا على جانبي الفرث⁽¹⁾.

وهناك إشارة إلى أن لآدم، أبي البشر، زوجات قبل حواء، والأولى هي بيليث، حققها بالطريقة نفسها التي خلق بها آدم مع اختلاف المواد، ففي خلق ليليث استعمل الله «لقدّر والتفّل بدلاً من الطّين لخالص... إلّا أن آدم وليليث لم يكونا على وئام قط، لأنها كانت ترفض أن تأخذ وضع الاستلقاء ليعتليها عند الوصال⁽²⁾»، معترّة نفسها صنواً له.

ولعلّ في هذه الحكاية لأسطورية تفسر شيطنة ليليث أو ليليانة عند الصّابئة المندائيين ومنّ هناك ندرك أسطورة العشق ونظريته عند العرب، فعلى الرّغم من وجود مُشاق، على الحقيقة لا المحاز، ماوا شوقاً وصبايةً، ونعرف في عصرنا مثل هؤلاء، وبالأسماء، كدست احرتهم الانتحار أو الجنون أو إصابتهم بالاكْتئاب المزمن.

بيد أن تراجيديا تلك القصص لم تكن بريئة من الأسطورة، إن

(1) الشوك، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، ص 64

(2) المصدر نفسه، ص 62.

يُبدِ إِذْنِ الصَّعِيهِ

صح التعبير، تحولت فيها ليلنا الشَّيطَانة إلى ليلِ العاصفة التي تُضرب بها المثل، وهي منحوتة على ما يبدو من هذا الاسم لا من الليل، أو ليلِ بمعنى نشوة الخمر، أو ليلِ بمعنى الخمر السوداء^(١).

رغم حضور ليلِ منذ القدم بالعراق إلّا أن الشَّيْخ علي الشُّرقي (ت 1964) لا يجدها بقدر ما يعثر يعشاقها المجانين، ولا يقصد سوى أهل السياسة. قال في رباعيته «مع البلبل الشَّجين»⁽²⁾:

أَيُّهَا الْبَلْبَلُ الْمُعْلَقُ فِي الشَّجَنِ
سَلَامٌ كَمْ يَوْسُفُ فِي الشَّجُونِ
بَلْبَلِي هَلْ رَغِبْتَ فِي الرِّبْطَةِ السَّودَاءِ
أَمْ تَلَاكَ شَارَةُ الْمَحْزُونِ
إِنِّي قَدْ غَدَوْتُ أَنْعَمُ فِي الشَّكِّ
لَأَنِّي مِنْقُصٌ بِالْيَقِينِ
لَمْ أَجِدْ فِي الْعِرَاقِ لَيْلِي وَلَكِنْ
كُلُّ آيٍ أَمْرٌ فِي مَجْنُونِ

بعد كل ما تقدم من طرق الفقهاء وأرباب المذاهب للعشق،

(1) الميرزاآبادي، القاموس المحيط، ص 1055.

(2) الشُّرقي، الديوان، ص 404.

ومباحاته حتى في الوصال الجنسي، كحيار أهون من الموت هل
كان نزار قباني متحنياً على الدُّن، وفوق نظرية العشق عند
المرب، و هل كان المعتدون على جنارته أكثر تديناً وأطول باعاً
هي الفقه من ابن حزم، وابن قيم الجوزية؟ لا نشك بذلك.

الباب الثاني

الفصل الأول: أحكام الطفولة

الفصل الثاني: عرائس الموت

الفصل الأول

أحكام الطُفولة

الآخرة والرّدة والخِتان

«مهما بلغ صبيدهم عرضنا
الإسلام عليهم فأن قبلوا قُبِل
إسلامهم وردت السيوف عن رقابهم
إلى قريبها»

أبو حامد الغزالي

الأحزمة النّاسمة، التي تستهدف المدارس ومجلات السّكن، لم
تُحسب للطُفولة حساب البراءة، فأبناء الخصوم ليسوا أبرياء،
يأخذون بجرائر الآباء. بل استعمل الأطفال وسيلة للتفجير والفوز
بالجنة. فإلى لهول! امرأة مُنقبة تأتي برضيع إلى مستشفى ببغداد
تضعه بين أيدي الأطباء وتولي هاربة، فيكتشف أنه كان ملفوفاً
بحزام من المتفجرات! ولو سألت المنقبة عن الضحية والضحايا
لقلت أنه سيُطير في حدائق الجنّة، وهم سيُصلون بالجحيم!
وللإمعان في استغلال الطُفولة وردت أخبار عن اكتشاف تنظيم
تحت عنوان «طيور الجنة»، وهو تنظيم إسلامي متطرف مكون
من الأطفال والصّبية، اكتشف حينها بكركوك من العراق.

من بدقق هي فتوى حجة الإسلام والمسلمين أبي حامد العزالي (ت 505 هـ)، وآراء فقهاء مذاهب آخر في قتل أطفال المخالفين والمشركين، لا يستغرب حسوة الأحزمة الناسفة، وما ذبح من أطفال الجزائر وأفغانستان والعراق. فما هي خلقية الواعر، الدنيي والرأي الفقهي في أمر الطفولة، وبما يُميز الذكر عن الأنثى، وما هو حكم أولاد الرزنى واللقطاء، والملاعنة، وأولاد الخصوم؟

ليس لأحد نفي تمييز اولد عن البنت دينياً، فعندما قالت قريش عن اللات والعزى ومناة «بنات الله لله وهنّ يشمعن إليه»⁽¹⁾ نزلت: ﴿الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذَا سِنَةٌ وَبِرَّةٌ﴾ [النجم: 21-22]. ذلك إذا علمنا أن ضيزى تعني: جائرة أو عوجاء⁽²⁾.

بداية ميزت أدين وأعراف القبلية بين الأولاد على أساس الجنس من لحظة الولادة ورد في سفر الأحبار (اللاويين) من التوراة: «أية امرأة حبلى مولدت ذكراً فلتكن نجسة سبعة أيام كأيام طمثها، تكون أيام نجاستها، وفي اليوم الثامن تختن قلعة المولود، وثلاثة وثلاثون يوماً تظل في تطهير دمها، لا تمس شيئاً من الأقداس، ولا تدخل المقدس حتى تتم أيام طهرها فإن

(1) ابن الكلبي كتاب الأسماء، ص 19.

(2) مخلوف، كلمات القرآن تفسير ويب، ص 339.

ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها، وستة وستين يوماً تظل في تطهير دمها»⁽¹⁾

كذلك ميّزَ فقهاء المسلمون الذكور عن الأنثى في درجة نجاسة البول لكل منهما فجعل فقهاء الشيعة البول البنت أكثر نجاسة، ويعفى «عن نجاسة ثوب المربية للطفل الذكر إذا كان قد تنجس ببوله، ولم يكن عندها غيره بشرط غسله في اليوم واليلة»⁽²⁾. كذلك ورد عند الشافعية والحنابلة مثل هذا الحكم: «إذا أصاب الثوب بول الصغير اكتفى بتنضجه بالماء، وإذا أصاب الثوب بول الصغيرة وجب غسله»⁽³⁾. فهناك حديث فرق في النجاسة.

قال ابن أبي داود: وَحَدَّثَنَا مُجَاهِدُ بْنُ مُوسَى وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ أَلْمَعْنَى قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنِي مُجَلُّ بْنُ خَلِيفَةَ حَدَّثَنِي أَبُو السَّمْحِ قَالَ: كُنْتُ أَعْدِمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَغَسَّلَ قَالَ وَلَيْيَ قَفَاكَ فَأَوْثِيهِ قَفَايَ فَأَسْكُرُهُ بِهِ فَأَتِي بِحَسَنٍ أَوْ حُسَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَبَالَ عَلَى صَدْرِهِ فَحِجَّتْ أَنْعُسُهُ فَقَالَ يُفْسَلُ مِنْ بَوْلِ الْجَارِيَةِ وَتُرْسُ مِنْ بَوْلِ الْغُلَامِ،⁽⁴⁾

(1) الكتاب المقدس، المهد القديم، سفر الأحبار 2/12 - 5.

(2) الشيشاني، منهاج الصالحين 1 ص 149

(3) الموسوعة المتهية 37 ص 25

(4) الكتب الستة، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، ص 1251 حديث رقم: 376.

لكن الفقهاء لا يأخذون بتكملة الحديث في المساواة في الأبوال، وكفي لا يعطوا فرصة أو فسحة لما يُقاس عليه شأن النساء؛ فقال عَبَّاسٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْوَيْلِيِّ قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهُوَ أَبُو الرُّعْرَاءِ قَالَ هَارُونُ بْنُ تَمِيمٍ عَنْ الْحَسَنِ قَالَ الْأَبْوَالُ كُلُّهَا سَوَاءٌ⁽¹⁾.

لقد واجهت الآيات القرآنية العرف القبلي بشأن وأد البنات بشدة: ﴿رَبِّدَا الْمَرْءَ دُءُ سَلَّتْ بَأْتِي دَبِّ قُلْتِ﴾⁽²⁾، و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَائِكُمْ تَحْتِ نَزْفِكُمْ وَإِنَّكُمْ﴾⁽³⁾، و﴿كَذَلِكَ رَفَعَ لِكَثِيرٍ مِنَ الشُّرَكِيِّينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ يُرِيدُوهُمْ وَيَرْغَبُوا عَلَيْهِمْ وَإِنَّهُمْ لَكَاؤُا لَللَّهِ مَا فَعَلُوا فَمَنْ دَرَسَهُمْ وَمَا يَفْعَلُونَ﴾⁽⁴⁾. لم يواد الولد لأنه مشروع محارب وغارٍ وحامل وهذا ما ليس للبنات لكن حسب الآية الأخيرة أنها كانت لعل تتعلق بالدين، وما تعلق بالفقر أشارت إليه الآية لتي سبقتها، وبالجنس حسب الظاهر، في الآية الأولى. هذا ما اتمق عليه الكثيرون، ممَّنْ بحثوا في هذه الظاهرة.

هناك رأي وجيه في شأن الواد، قدمه الأكاديمي السعودي

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة التكوين، آية: 8 - 9.

(3) سورة الإسراء، آية: 31.

(4) سورة الأنعام آية: 137.

بعد إذن لعميه

مرزوك بن تنباك، فعما تقدمت به كتب التاريخ حُصر الواد بلينت دون «الولد، حسب منطوق الآية الظاهر. ملخص رأي الدكتور مرزوك هو أن المؤودة، التي ورد ذكرها في الآية أعلاه، هي ليست الأنثى حسب بل هي الولد أيضاً، بل «المراد بالمؤودة هي النفس وليس جنس المولود»⁽¹⁾.

سأبي هذا بعد كشف في أمهات الساريح واللغة عن معنى النفس، وما يُرد من إشارة بها إلى المولود ذكراً أم أنثى. وأكثر من هذا أن المؤودة المقصود بالآية هي ليست عادة عربية للتخلص من الأنثى إنما المقصود بها «سواقط لصبيان»، أي الذين يكونون نتيجة الزنى أو استفاح عموماً، وهم نفوس بريئة لم ترتكب جريمة، ويستشهد بشعر لحسان بن ثابت (ت 55 هـ):

لَمَنْ سَوَاقِطُ صَبِيَّانٍ مَبْدُودَةٌ

بِأَتٍ تَفْحَصُ فِي بَطْحَاءِ أَجِيَادٍ

فِيهِمْ صَبِيٌّ لَهُ أُمٌّ لَهَا نَسَبٌ

فِي ذُرْوَةٍ مِنْ ذُرَى الْأَحْسَابِ أَيَادٍ⁽²⁾

بمعنى أن ظاهرة الواد كانت تشمل الذكورة والأنوثة معاً، والغاية منه الخلاص من العذر والشَّنار. هذا الفعل، بما يستر

(1) انتنباك، الواد عند العرب، ص 158.

(2) المصدر نفسه، ص 158

العار، لم ينقطع في مجتمعتنا يوماً، لكن ليس الدفن حياً للمولود أو الوليدة غير لشريعين إنما خنقه حال ولادته، أو رميه على الطرقات، وهم النقطاع، ومنهم أعداد كبيرة احتضنتها دور الأيتام والحضانة، ثم تبناهم مَنْ يشكو من العقم، وحمل اسم الأب بالتبني.

ولا يُسمر أن أمهات ممارسن تلك الجريمة بأولادهن، لأنه حسب العرف الاجتماعي العشائري أو الريفي بشكل عام القتل أهون من عار الزنى. إنه تفسير مقبول لولا طقس الواد نفسه، مع علمنا أن مولود السفاح لا ينتظر طقساً، ولا يهمل الطفل ليمص ثدي أمه، وهو الباحث عنه بالفريزة.

لقد اختلف حول سن المؤدة: هل بعد الولادة مباشرة أم بعد بلوغ السنت سنوات؟ وقيل لا يتم الواد إلا بعد التزيين وهذه حجة أخرى تؤكد أن جانب من ظاهرة الواد كانت دينية. انتقد القرآن بشدة وأد البنات بالقول ﴿وَلَا أَلْمُودَةُ سَلَتْ﴾.... وانتقد النظر إلى ولادتهن كطالع سوء ونحس: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ كُلٌّ وَجْهَهُ مُسْوًى وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَبُوهٗ أَيُّسُّكُمْ عَلَىٰ حُرْبٍ أَذْ بَشَرُهُ فِي الذَّرَابِ إِلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^(١). والاية الأخيرة لا جدال فيها، أنها تقصد الأنثى لا الذكر ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ﴾! ولعل

(١) سورة النحل، آية. ٥٨ - ٥٩.

نعم إذني لمقبيه

الحجاب أو النُّقَاب والحبس بالذَّار وانعدام الغزوات، حيث لا يُخشى السَّيِّئ، حنُّ محلِّ الواد.

ولا ندري ما صحة رواية الأصفهاني في كنية أبي دلامة الشاعر الظريف: «وكني أبا دلامة باسم جبل بمكة يُقال له أبو دلامة كانت هريش تُد فيه البنات في الجاهلية وهو بأعلى مكة»^(١).

أقول: لولا ورود الواد في القرآن، في أكثر من آية منها بالاسم ومنها بالمعنى مثل الدُّس في التُّراب لقل إن الشُّعوبية كراهة بالعرب أدخلته في التَّاريخ، مثلما جاء كتاب «مُثَلِّب العرب» المنسوب لابن الكلبي، ولا يهم حتى وروده في الحديث مثلما ذكر الباحث تنباك. وقد حصل التُّلب بالفعل في الواد كقول إسماعيل بن يسار الثَّعائبي مولى بني تميم، مات في آخر الدَّولة الأموية «وكان شعوبياً شديداً التعصب للعجم»^(٢)، مذكراً العرب بسوء الواد:

إذ تُرِي بنائنا وتُدسُّو

نَ سفاهاً بناتكم في التُّراب^(٣)

من بين ديانات المنطقة تفردت الديانة الشَّمسية عن سواها

(١) الأصفهاني، كتاب الأغاني 9 ص 116.

(٢) المصدر نفسه 4 ص 288.

(٣) المصدر نفسه.

في تفضيل البنات على الأولاد، فولادتها تعد لدى الشمسيين «من آيين الطوائع، وهم إذا سمعوا بدخولها في هذا العالم هللوا لها وطربوا أشد الطرب، وأقاموا لها أنواع الولائم والأفراح، ولا سيما إذا كانت البكر. أما ولادة الابن فلا تحزن ولا تفرح بل يبقى أهل البيت على حالتهم المألوفة»⁽¹⁾. لمثل هذا يفرح أصحاب الماشية بولادة الأنثى، فالأمر يتعلق بالخصب والتكاثر. وأن بعض الأديان ومنها الهندائية حرموا ذبح الإناث لحكمة نفسها. وكان للشمسية حضور، إلى زمين قريب، بشمال العراق وجنوب تركيا.

اختلف الفقهاء والمتكلمون حول معاملة الأبناء بوزر آبائهم، وكان مصدر ذلك الاختلاف عند بعض الفرق في تفسير آيتين قرآنيتين، أكدت الأولى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾⁽²⁾ عدم مسؤولية الأبناء عن أفعال آبائهم. بينما أكدت الثانية ظاهر مسؤولية الأطفال عن فعل آبائهم. جاء فيها: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْآرِثِ مِنَ الْقَكِيمِينَ دِينًا إِنَّكَ أَنْ تَذَرَهُمْ سَبُوءًا مِمَّا كَفَرْنَا إِلَّا قَلِيلًا كَثِيرًا﴾⁽³⁾ (وردت العبارة في أكثر من آية).

فسر الشيخ محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ) الآية المذكورة بما خالف المفسرين من بقيه المذهب كافة. قال:

(1) الشمسية، مجلة لغة العرب، آذار 1929

(2) سورة الأنعام، آية: 164.

(3) سورة نوح، آية: 26 - 27

«ربما كان الكافر باقي الاستعداد، صافي الفطرة، تقي الأصل، بحسب الاستعداد الفطري، وقد استولى على ظاهرة العادة ودين آبائه وقومه الذين نشأ هو بينهم، هذان بدينتهم ظهراً وقد سلم باطنه، فيلد المؤمن على حالة التورية كولادة أبي إبراهيم إياه، فلا جرم أن تولد من تلك الهيئة الغضبية الظلمانية التي غلبت على باطنه وحجبته في تلك الحالة عما قال مادة ابنه كنعان (ابن نوح ويُقال إنه حام) فكان عقوبة لذنوب حاله»^(١).

بينما فسرها أزارقة الخوارج على المعنى العام، فحكموا بقتل أطفال حصومهم. ومن الخلافات الكبيرة بشأن الأطفال ما حدث داخل معسكر الخوارج، فبعد تحريم أبي راشد نافع بن الأزرق (ت 60 هـ) قتل الأطفال، أو من عرفوا بالذراري (نسبة إلى الدرية)، عاد وفتى بقتلهم بعد سماع رأي أحد أصحابه عندما قال له: «إن لم آتكم بهذا من كتاب الله فاقتنني»^(٢). يعني الآية (26 — 27) من سورة نوح. بعدها ناشد نجدة بن عامر الحنفي (ت 69 هـ) ابن الأزرق بالتراجع عن هذا الحكم، وذكره بمزايده وأخلاقه قبل ذلك، إلا أن صاحبه ظل متمسكاً بما ورد في القرآن.

(١) تفسير القرآن، محي الدين بن عربي 2 ص 707.

(٢) المبرد، الكامل في اللغة والأدب 3 ص 201 — 202.

ومن أشد الفتاوى هي أخذ الأملفان بزدة آبائهم عن الإسلام ما أفتى به أبو حامد الغزالي ضد أبناء الإسماعيين الفاطميين كمرندين، إبان خلافهم مع العباسيين. قال: «مهما بلغ صبيانهم عرضنا الإسلام عليهم، فإن قبلوا قبل إسلامهم، وردت السيوف عن رهابهم إلى قربها، وإن أصروا على كفرهم متبعين فيه آباءهم مددنا سيوف الحق إلى رقابهم، وسلطنا بهم مسلك المرتدين»⁽¹⁾.

وهل للطمع رأي بمثل هذه المسألة؟ ولعل تشدد الغزالي في فتواه ضد مرتدين يعدّهم غيره مسلمين يرجع إلى كونها فتوى سياسية، فكتابه «فضائح الباطنية» كان قد ألفه بأمر من الخليفة المستظهر صد عدو سياسي هو الخليفة الفاطمي. ويعترف الغزالي بهذا التّكليف في مقدمة كتابه قائلاً: «حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النّبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب الزد على الباطنية».

كم يبدو المذهب الحنبلي، المعروف بتشده، متسامحاً في هذه القضية بالذات قياساً على ما ذهب إليه الشافعي وتمثله الغزالي في فتواه. ورد في المسائل: «ليس على ولده وأهله

(1) المرالي، فصائح الباطنية، ص 157 ربما سند المتوى رواية عطية القرظي، «معرضنا على رسول الله يوم قريظة فمِن أنبت قُتل ومُن لى أُنحبي» (مستد أبي حنيفة).

(المرتد) شيء، ولكن ما ولد له وهو بين أيديهم (لكفار) يسرقون (يستعمدون)، ويردون إلى الجزية»⁽¹⁾. ويحكم المذهب الحنفي بإسلام لولد الذي يولد قبل ردة أبيه، فلا يسرق، ولا يطالب بتأكيد إيمانه. أما من ولد بعد ردة أبيه فهو كافر بكنزهما ويكتفي باسترقاقه ولا يقتل.

قال الفقيه الحنفي وقاضي القضاة أبو يوسف في ردة الأولاد «لا تصح رده (الصُّبِّي) لأن الرُّدة تضره، وإنما يعتبر معرفته وعقله في ما ينفعه لا في ما يضره»⁽²⁾. وأفتى أبو يوسف في ولد الولد، أي ما يلحق الأناء من الأجداد. «لا يجبر (على الإسلام) لأن هذا الولد ما كان مسلماً بنضه، وإنما ثبت حكم الإسلام في حقه تبعاً، فهو والمولود في دار الحرب بعد ردتها سواء»⁽³⁾. بينما ربط المذهب لحنفي بين الولد والدار، فليس مرتداً من كن أبواه ارتدا عن الإسلام في دار الإسلام (دولة مسلمة). وإن لحق بهما إلى دار الحرب أو الكفر فيجبر على الإسلام ويكتفي بحبسه عند الرِّقَص ولا يجوز قتله.

ولا يحكم المذهب المالكي بإلحاق الابن بردة الأب، فإن قتل الأب كمرتد ظل الابن مسلماً، وفي الحالتين إن ولد قبل ردة أبيه

(1) النيسابوري، مسند الإمام أحمد بن حنبل 2 ص 93.

(2) مطلوب، أبو يوسف حياته وآراؤه الفقهية، ص 313.

(3) النيسابوري مسائل الإمام أحمد بن حنبل 2 ص 93

(شَخَص المذهب المالكي الأب فقط) أو بعدها فحكمه الجبر على الإسلام ولا يجوز قتله. ويخالف المذهب الشافعي أغلب المذاهب الفقهية في لحكم بقتل الولد بعد بلوغه إن أصر على الكفر. هذا ومن الشافعية من لا يجيز القتل. وللعلم كان الغزالي شافعيًا.

أما المذهب الشيعي الزيدي فيثبت إسلام الولد من علق برحم والدته قبل ردة أبيه ويحكم بالكفر على من علق برحم أمه بعد الردة، وفي حالة غموض تعيين وقت بداية الحمل يحكم بإسلام الولد. وحكم أولاد المرتدين بشكل عام كفره يجري عليهم الاسترقاق لا القتل. ويقر المذهب الشيعي الإمامي إسلام الولد، وإن ولد بعد ردة الأبوين، فإن بلغ وهو مسلم فلا قضية، وإن ارتد فحكمه أن يستتاب وإلا قُتل كمرتد دون أنظر بتبعيته لأبويه. يختلف الأمر بالنسبة لحدوث الحمل إن كان قبل ارتداد الأم فيولد الولد مسلماً وإن كان بعد ارتدادها فحكمه مثل حكمها، وربما استند تأكيد المذهب الإمامي على ارتباط حكم الولد بحالة إيمان الأم على ما ورد في خطبة للإمام علي بن أبي طالب يقول فيها: دَكُوتُوا مِنْ أَبْنَاءِ الْأَخِرَةِ، وَلَا تَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا، فَإِنَّ كُلَّ وَلَدٍ سَيَلْحَقُ بِأُمِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابَ، وَقَدْ أَسَابَ وَلَا عَمَلٌ⁽¹⁾.

(1) نهج لبلاغة، خطبة 42 في إتباع الهوى وطول الأمل

بعد الثَّباين بين الفقهاء حول أولاد المرتدين، نذكر تباينهم حول اللُّقطاء أو أولاد الزُّنى كما يذكر في كتب الفقه. من الذين لا يقتلهم أمهاتهم أو القابلات لحملته الولادة خنقاً كما يحدث للكثيرين، فهناك من يعفيهم من وزر الاتصال غير الشرعي سن أبويهما، ومن يحكم عليهم بالسُّوء، وكما هو معروف أن سدوك المجتمع تجاه هذا الطُّفل يحدده فقهاؤه، نستطيع نماذج من الآراء

يرى ابن حنبل أن «ولد الزُّنى إذا التقط فهو عبد»⁽¹⁾. وقال أبو يوسف: الدِّية في مال قاتل ولد الزُّنى، بمعنى أنه أقل شأناً من الآخرين، فلا يحكم بقتل قاتله عمداً. ونصت فتوى أبي يوسف في قاتل اللُّقيط: «الدِّية في ماله ولا تقتله به». ويرى ابن تيمية الحزاء على الأعمال لا النُّسب لكنه يعود فيقول من باب الاحتياط: «نما يُذم ولد الزُّنى لأنه مظنة أن يعمل عملاً خبيثاً، كما يقع كثيراً، كما نُحمد الأنساب الماضية لأنها مظنة الحس»⁽²⁾.

ويستند ابن قيم الجوزية إلى حديث يقول: «لا مساعاة (زنى) في الإسلام، من ساعى في الجاهلية فقد لحق بعصبيته، ومن ادعى ولداً من غير رشدة، فلا يرث ولا يورث»⁽³⁾. ووفقاً لهذا

(1) مسائل الإمام أحمد، بن حنبل 2 ص 72

(2) ابن تيمية، مجموع المناوي 4 ص 312

(3) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد 5 ص 427

الحديث يلحق ابن قيم الجوزية اللقيط بأهل الأم إن كانت حرة وإن كانت أمة يلحق بسيدها ليكون عبداً.

وعلى الرغم من قربه إلى نفي القدر أو قاعدة «لا جبر ولا تفويض»، بكفر الشريف المرتضى الطفل اللقيط، وينفي أي احتمال في إيمانه، قال: «إن ولد الزانية لابد أن يكون في علم الله تعالى أن يختار الكفر ويموت عليه وأنه لا يختار الإيمان»⁽¹⁾. من فقهاء الشيعة الإمامية البارزين يتشدد ابن بابويه القمي في الحط من اللقيط بقوله: «رجل هجر بامرأة فحملت ثم إنه تروجها بعد الحمل فجاءت بولد، والولد أشبه خلق الله به، فحكم الولد لغبة (ابن زنى) لا يورث»⁽²⁾.

يسمرد ابن حزم الظاهري، من بين الفقهاء، برأي متسامح جداً، عندما ينظر إلى طفوله اللقيط قبل النظر إلى الحكم الشرعي الذي يفرض على فعل الزنى لا على نتيجته. ورد ذلك في كتابه الفقهي «المحلى»: «اللقيط حر، ولا ولاء عليه لأحد، لأن الناس كلهم أولاد آدم وزوجه حواء»⁽³⁾.

إن تشدد عدد من الفقهاء على الأقل في معاملة اللقيط أو اللقيطة بهذه القسوة وعلى ذنب لم يرتكب من قبلهما، قد ورد

(1) رسائل الشريف المرتضى 2 ص 132.

(2) انقي، ص لا يحضره الفقيه 4 ص 231.

(3) ابن حزم، المحلى 8 ص 274.

بَعْدَ إِذْنِ الْمُفِيهِ

وقايةً من تفاقم ظاهرة الزنى وآثارها الاجتماعية على العائلة والمجتمع. لكن تسامح ابن حزم لا يعني تشجيع هذه الظاهرة، أو التساهل فيها، بقدر ما يعني حماية المجتمع من العبودية، والحرمان من الحق في حياة كريمة لإنسان سوي، وربما كان أفضل من الآخرين منفعاً للمجتمع.

إن خضع الفقهاء للنص الديني، وما تقتضيه مصلحة الإمام، ما عدا مَنْ مال إلى أهل الرأي كل الميل، تحدث المتكلمون بما لا يباح لغيرهم، وأكثر ما شغل هؤلاء الموقف من الطُّفولة في العالم الآخر، هل يدخلون الجنة ويمدون الولدان المخلدون أم يصبحون وقوداً للنَّار وما يتعلق بأفعالهم من إثبات لقدر أو نفيه!

أورد أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في «مقالات الإسلاميين واختلاف المصنفين» آراء كلامية عديدة بشأن الأطفال، فمن المعتزلة مَنْ قال بعدم عذاب الأطفال في الآخرة، بجرائر آبائهم، لأنهم غير مسؤولين عن أفعالهم، فهي، كما أسلفنا، مقيدة بإيجاب الحقيقة. وهناك من ذهب إلى القول بعذاب الأطفال وتعويضهم عن آلامهم. لأن عدم التعويض عن الألم يُعد ظلماً، والله تعالى موصوف بالعدل ومنزه عن الظلم.

قال إبراهيم بن سيار النُّظام المعتزلي بالمساواة بين الأطفال في الآخرة كافة، رغم اختلاف فضل الآباء في الدنيا⁽¹⁾. فحسب

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 55 - 56.

رواية عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) يساوي النظام بين منزلة إبراهيم ابن النبي محمد ﷺ ولأطفال الآخرين هي الجنة. ويعلق البغدادي ساخطاً على النظام: «فحجر على رب العالمين أن يتفصل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمة»⁽¹⁾.

بينما ذهبت الإباضية إلى القول إن جميع الأطفال يدخلون الجنة كذلك حرم المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت نحو 190 هـ) النار على الأطفال، ونفى تعذيبهم⁽²⁾. وقدل بعض الإباضية يعذبون إيجاباً لا انتقاماً، ويدخلون الجنة تفضيلاً⁽³⁾. أي أن العذاب ليس عقوبة عليهم، بما يتعلق بأعمالهم، وإنما بما لحقهم من آبائهم وراثاً.

أما قول الأشاعرة، حسب رواية البغدادي، بقدرة الله على عذاب الأطفال، وإن حدث ذلك فهو من العدل لا من الحور كما ذهب إلى ذلك المعتزلة وهشام بن الحكم. ويذهب متكلمو الخوارج، ومنهم الأزارقة والثعالبة، إلى أنعد من هذا بكثير، عندما قالوا بعذاب الأطفال في نار بحكم آبائهم المشركين. بينما يتمتع أطفال المؤمنين بالجنة⁽⁴⁾.

(1) البغدادي، لمرق بين الفرق، ص 131.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 56.

(3) المصدر نفسه، ص 111.

(4) المصدر نفسه ص 89 و 100.

بعد إدين المعية

ويستندون في هذا الرأي إلى الآية القرآنية وتفسيرها على المعنى العام: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ الْحَقَّارِمْ دَرِيَّتِهِمْ﴾^(١).

حاول الفقهاء إفراد رسائل وكتب خاصة بأحكام الطفولة، مثل رسالة آية الله محمد حسين فضل الله (ت 2010) في «الرُّضَاع»، وكتاب «فقه الطفل» للشيخ علي الخطيب، وكتاب آخر صدر بإيران تحت عنوان «الطفل نشوؤه وتربيته» عن مؤسسة البعثة قسم الأطفال والفائسين، وللأسف يبدأ الكتاب بشحنة صائفة، في تحديد الأسماء المقبولة وغير لمقبولة، فأول ما يبدأ بالإهداء للمحسن، الذي يعدونه جنين فاطمة الزهراء الذي سقط بقصة يتداولها الطائفون كثيراً ثم النهي عن تسمية الأنثى بالحميراء. حددت رسالة الشهيد فضل الله حرمان الرُّضَاع من الوجهة الشرعية بما يخص لبن المرأة دون الولادة: الآحوة في الرُّضاعة، الرضاع على شبهة الزنى. فالقاعدة تقول: «لبن الحرام لا يحرم الحلال»، أي اللبن من حمل الزنى.

أما «فقه الطفل» فكان شاملاً لموضوع ظلت أحكامه متفرقة في كتب الفقهاء، إلا أنه لم يعن بآراء أهل الكلام، فالباحث قصد الفقه فقط. ومن الوهلة الأولى يقدم الشيخ الخطيب

(١) سورة الطور، آية: 21

المذهب الإمامي على المذاهب الأخر، مع جمع ما قدر عليه من آراء وصاوى أئمتها: الزيدى، الحنفي، الشافعي، المالكي، الحنبلي، الإباضي. وهي المذاهب التي يتوزع عليها المسلمون في كل أنحاء الأرض، يضاف لها الإسماعيليون وممن ابتعد إلى حد ما عن أحواء الفقه الإسلامي التقليدي.

أوضحت ممارسة ختان الأولاد، أو خفض البنات، محمل تساؤل ومراجعة حتى بين اليهود المتشددين فيه، والذين ربطوا لانتماء الديني به، فهو «علامة انتماء للشعب اليهودي، وعلامة عهد بين الله وهذا الشعب»⁽¹⁾. وفي طقس الختان تقف اليهودية والصابئية المندائية على طرفي نقيض. فبالوقت الذي جعلته لأولى شرطاً أساسياً في الإيمان اعتبرت الثانية ممارسته خروجاً عن الدين فمن لا يختتن ليس يهودياً وبالمقابل من يختتن ليس مندائياً. لأنه تجاوز الفطرة التي فطر عليها لحسد، ولا يحوز إنقاص ما خلقه الله.

لم يذكر الختان في كتاب القرآن، وإنما أقره الفقهاء كسنة بين واجب وغير واجب. «ذهب الحنفية والمالكية (وهو وحده شاذ عند الشافعية) ورواية عن أحمد إلى أن الختان سنة في حق الرجال وليس بواجب وهو من لفطرة ومن شعائر الإسلام، فلو

(1) الذيب، ختان الذكور والإناث، ص 141.

بعد إذن المفتي

اجتمع أهل بلدة على تركه حاربهم الإمام. كما لو تركوا الأذان»⁽¹⁾.

واقترن بالأذان لأن الأذان غير واجب إنما جرى كسنة، فالضلالة تجوز بدونه، لكن إعلانه تأكيد على وجود الإسلام على ما يبدو، لذا يحارب من أجبه السلطان. جاء ذلك في الموسوعة الفقهية مع أنها نفسها تعود ويقرن فعله، في رواية عن أبي هريرة، منتف الإبط، وتقليم الأظافر، وقص الشوارب⁽²⁾. ومن يسأل عن نتف بطله أو قطع أظافره، إذا ما أراد بقائهما!

وصفة الفول: إنه واجب لدى الشافعية وأحنبلية على الرجال والنساء⁽³⁾. لكن ابن قدامة يرى: «أن الختان واجب على الرجال، ومكرمة في حق النساء وليس بواجب»⁽⁴⁾. وهو غير واجب مثلما تقدم لدى الحنفية والمالكية بدلالة أنه «قطع جزء من الجسد ابتداءً فلم يكن واجباً بالشريعة، قياساً على قص الأظافر»⁽⁵⁾. وعند الشيعة كما هو عند الحنابلة وجوب ختان الذكر واستحبب خفض الأنثى⁽⁶⁾.

(1) الموسوعة الفقهية 19 ص 27.

(2) المصدر نفسه

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه من، المني 1 ص 85

(5) الموسوعة الفقهية 19 ص 27.

(6) القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص 217.

لكن ما يلمت التطر أن نقرأ في كتاب «الطفل نشؤه وتربيته»، الخالي من اسم المؤلف، ما يشير إلى وجوب خفض البنات، بحسب النقل عن «دعائم الإسلام» أن الإمام علي بن أبي طالب قال: «لا تُخفض الجارية دون أن تبلغ سبع سنين»⁽¹⁾. وينقل الكتاب المذكور أن النبي لم يبايع من النساء إلا مختوبة⁽²⁾ لا هذا من الوجهة المعهية، لكن لا يمارس مثلما هو ختن الأولاد. بينما ببلدان مثل السودان ومصر أمسى مرعباً، وأحدى مطالبات النساء إلغائه بقانون.

ولعل خفض البنات له صلة بالمنقول في التاريخ حول خفض سارة زوجة إبراهيم الخليل لأمتها هاجر أم إسماعيل، خفضتها، بعد زواجها وولادتها إسماعيل، غضباً عليها لشجار دار بين طفلها إسحق وطفل هاجر⁽³⁾. ويجري حتان أو خفض البنت، «بقطع ما يطلق عليه الاسم من الجلدة، التي تعرف الذئك فوق مخرج البول، والسنة فيه أن لا تقطع كلها بل جزء منها»⁽⁴⁾. على أساس أنه في قطع ذلك النتوء تحرم المرأة من اللذة الجنسية، وأراه جريمة سوى كان قطعه بالكامل أو بجزء منه ودلالة أن فعل الختان، غير المنصوص عليه في قرآن، أنه يؤدي إلى الوفاة

(1) الطفل نشؤه وتربيته، ص 151

(2) المصدر نفسه، ص 150

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 1 ص 186.

(4) الموسوعة الفقهية 19 ص 28.

فُرِضَ قِسْمٌ مِنَ الْفَقْهَاءِ، الدُّيَّةُ عَلَى الْخَاتَنِ وَاعْفَاءُ مِنْهَا آخَرُونَ⁽¹⁾.

ربما أثر موقف المندائيين في الختان، فحرمه بعض رؤساء الفرق السُرية لإسلامية للسبب نفسه وهو عدم إنقاص ما خلق الله من الجسد. فهد شاع عن عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، صاحب فرقة سرية، أنه شرع لأصعبه. وهم جماعة من الشيعة، «تحريم الختان»، وقال: إن المختتن راغب عن خلق الله، ولولا الشعر والظفر ميتان، وعلى الحي مفارقة لميت ما قلّمنا ظفراً، ولا أخفّفنا شعراً⁽²⁾.

عموماً، لم يعد تحريم الختان من قبل الصّابئة المندائيين مخالفة فاضحة لمحيط مادام هناك مسلمون وغير مسلمين، مثل المسيحيين، لا يقرون وجوبه لكن الغالب منهم يمارسونه. هذا من جانب ومن جانب آخر هناك معارضة ملموسة ضد الختان بالعالم، ذلك لآلامه، وخصوصاً أن بعض العقائد لا تجيزه إلا بعد البلوغ. وقد انتقلت معارضته إلى داخل دولة إسرائيل، وهي معقل اليهودية الديني والرّسمي⁽³⁾.

كذلك الثّوراة والقرآن في أكثر من آية على العلاقة السّليمة

(1) المصدر نفسه 19 من 30

(2) الأشعري، المقالات والفرق، ص 41

(3) راجع. ختان الذكور والإناث، ص 131 - 138، الخطيب وفقه الطّفل، ص

بين الأبناء والآباء، لكن بشرط الارتباط والتفاني في العقيدة، فجعلنا الإيمان والإحسان بالوالدين متلازمين. يُذكر في رواية مرفوعة إلى الصحابي سعيد بن المسيب أن الرسول قال: «مَنْ ضرب أباه فاهلكه»⁽¹⁾. لم يذكر الحديث الأم مثلما جمعتها الآية بكلمة الوالدين. وجاء في الوصايا التوراتية العشر: «أكرم أباك وأمك، لكي تطول أيامك في الأرض»⁽²⁾ وشرع التوراة القتل لمن يضرب والديه على السواء «وَمَنْ ضَرَبَ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ فَلْيَقْتُلْ قَتْلًا»⁽³⁾. وأكثر من هذا ورد في اليهودية: «وَمَنْ يَلْمَنَ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ فَلْيَقْتُلْ قَتْلًا»⁽⁴⁾.

وشرعت اليهودية القتل للولد المتمرد بالنص التوراتي: «إذا كان رجل ابن متمرّد عاصٍ لا يُطِيع أمر أبيه ولا أمر أمه، وهما يُؤدّبانه فلا يسمع لهما، فليقبض عليه أبوه وأمّه ويُخرّجاهُ إلى شيوخ مدينته وإلى باب بلدته، ويقولوا لشيوخ مدينته: إن ابننا متمرّد عاصٍ لا يطيع أمرنا، وهو أكول وشريب، فليرجمه جميع رجال مدينته بالحجارة حتى يموت، واقطع الشجر من وسطك فيسمع إسرائيل كله ويخاف»⁽⁵⁾ ترتبط هذه التشريعات، وبهذا القدر

(1) أسجستاني، الأسانيد مع المراسيل، ص 234.

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم سفر لروح 20/13

(3) المصدر نفسه 21/ 51.

(4) المصدر نفسه 21/ 17.

(5) المصدر نفسه، سفر الاشتراع 21 - 21/ 18.

من القسوة، بحفظ الأسرة اليهودية، وبالتالي الانتماء الديني والعصاة اليهودية.

قبل هذا ورد في القوانين السُومرية والأكدية (سلسلة أنا أتيشو) حرق شعر الرأس والوسم بعلامة العبودية والبيع لمن يتنكر لأبيه، وأقل عقوبة لمن تنكر لأمه، كحلق نصف شعر رأسه والدوران به في طرقات المدينة والطرد من المنزل، والعقوبة تكون أخف على الابن إذا ما تنكر الأب أو الأم له⁽¹⁾ فالمرشع يدرك أن عاطفة الأمومة والأبوة لا تترك الأبوين التخلي عن ابنهما إلا لسوء معاملته لهما.

إلا أن عاطفة الأبوة والبنوة لم تمنع أبناء من قتل آبائهم أو العكس، مثلما قتل محمد المنتصر أباه المتوكل (247 هـ)، وقتل الأمير سليم بن ثويني بن سعيد أباه أمير مسقط (1866 ميلادية). وبالعكس قتل حسن الصباح الإسماعيلي ولديه: أحدهما بسبب الخيانة، والثاني بسبب شربه للخمر. وهناك حالات عديدة آخر كانت فيها السياسة عاملاً أساسياً في قتل الآباء على يد الأبناء أو العكس.

أما قتل البنات من قبل آبائهن غسلاً للعار وحلافه فحالات لا تحصى ولا تعد. بل إن بعض السُّول شرعتها بقانون، مثل الأردن

(1) مرعي، قوانين بلاد ما بين النهرين، ص 110 - 109.

والعراق منذ فترة صدام حسين، وفي العهد الملكي كان قانون
العشائر، أو السوداني، هو السائد، وفيها يعطى الحق بما يسمى
بنفس العار وهو إباحة قتل الأخت أو البنت، وإن كنت هناك
عقوبة فلا تتعدى الستة أشهر.



الفصل الثَّاني

عراس الموت

الوطأ وبقية الاستمتاع

«قد زُوجت لا عن حيار مِن جاهس

كالوحش ضاري» الزَّهاوي

«عراس الموت» هو الاسم الذي أطلقتَه الصَّحافة اليمنية على البنات الصَّغيرات، اللاتي زوجنَّ وقُتلنَّ بسبب عدم حمل الجماع، ووحشية الرُّوج الجنسية، أو عدم تحمل الولادة. فإلهام مهدي شوعي البالغة من العمر 12 عاماً تمزقت أعضاؤها التناسلية، وتعرضت للنزف الحادة حتى فارقت الحياة بمستشفى الثورة بمحافظة حجة، حيث زُوجت في 29 مارس (اذار) 2010 وفارقت الحياة في 2 أبريل (نيسان) 2010 وكان الرُّواج بالمقايضة، وبما يُعرف بالشُّفار.

كذلك، توفيت فوزية عبد يوسف بسبب حملها وولادتها، وكان عمرها 11 عاماً. ولما شرع مجلس النواب اليمني قانوناً بتحديد الرُّواج بسبعة عشر عاماً وللرجال ثمانية عشر عاماً، وهو السن المقبول حاجت حياة عمماء اليمن ورئيسها الشيخ عبد المجيد

الزندانى. أحد رموز الإسلام السياسى باليمن، ضد التشريع واعتبرته ضد لشريعة الإسلامية، وضد ثقافة اليمن! ليس لهم وفوزة وحدهما راحتا ضحتي ذلك الزواج وقاوى رجال الدين إنما هناك الآلاف مثلهما، توفين وتعدبن بالزواج المبكر وليبظر هؤلاء لى بناتهم وهن فى التاسعة، وحتى الثالثة عشر فهل تتحمل أجسادهن الوطأ وليلة الزفاف الذموية في عاداتنا وتقاليدينا!

ظل زواج النبى من السيدة عائشة بنت أبى بكر، وهي صغيرة السن، مقياساً للزواج من الصغيرات كحد أدنى، جاء في الحديث: «نكحني أسبى ﷺ وأنا ابنة ست، وبنى بي وأنا ابنة تسع»⁽¹⁾ أما كتب القرآن فلم يحدد للسوغ سناً لكنه اشترط البلوغ والرشد، ثم اقترن ذلك بالسنة فأحازوا الاقصران بين الأطفال مع تأجيل الدحول أو لوطاً، وهنا ترك الأمر للرجل الزوج فهو الذي يحدد درجة البلوغ مادامت الصبية حلالاً له، وتقاسمه الفراش!

جاء في الآية: ﴿وَاتَّخَذُوا الَّتِي تَحْتَ إِذَا تَلَعُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَنُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾⁽²⁾. وآية أخرى تقول: ﴿وَرَدَّ بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَضَوْا كَمَا أَسْتَضِدُّ مِنَ النَّارِ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽³⁾. فالأمر يعود للنظر في شكل

(1) الشافعي، كتاب الأم 5 ص 28

(2) سورة النساء، آية: 6.

(3) سورة النور، آية: 59

أو مظهر الصَّغِير أو الصَّغِيرَة، لما يترتب عليه من تشريعات مالية، ومنها أخذ الحرية مثلاً إذا كان من أهل الدُّمَة. وإذا تُرك الأمر بلا تشريع ضابط سيكون الأطفال هم الضَّحِيَة، وعلى وجه الخصوص الإناث منهم.

بدليل أن الفقهاء إذ حددوا البلوغ بسنوات معينة عاودوا وأجمعوا، إلى حد ما، على عقد الزَّوْج بالطفلة مع تأخير الدَّحُول، أو الممارسة الحنسية. إلى التَّسع سنوات. وهم حددوا البلوغ لا من أجل تحديد الزَّوْج إنما من أجل الحجر على الأموال، أي عدم استطاعة الصَّبِي التَّصَرُّف بماله بلا وصي عليه أما في لزَّوْج فقد أَقَرَّ مَنْ أَقَرَّ أَنْ «حكم بنت تسع حكم ذي الشَّهْوَة على الصحيح من المذهب»⁽¹⁾. والمقصود بذي الشَّهْوَة هو الصَّبِي الَّذِي يَبْلُغ وتحتجب عنه النِّسَاء.

كذلك أخذوا يقيسون البلوغ، من أجل «الفرائض ولأحكام»⁽²⁾، بما يظهر على البدن من علامات، كشعر العانة الخشن مثلاً، وخروج المني من الذَّكَر ودم الحيض من الأنثى⁽³⁾. كما حُدِّد البلوغ بعدد السَّنَوَات أيضاً، وهو بلوغ الخمس عشرة عند الحنابلة والشَّافعية للغلام والجارية. وعند المالكية سبع عشرة لكل منها.

(1) المرادوي، الإتصاف 7 ص 23

(2) ابن قدامة، المُقْنِي، كتاب الحجر، المصل الثالث البلوغ 47 ص 556.

(3) المصدر نفسه

وعند الحنفية سبع عشرة أو ثمان عشرة، والجارية سبع عشرة⁽¹⁾ وتحذر هذا التحديد هو ما ورد عن عبيد الله بن عمر بن الخطاب (ت 73 هـ) بأنه عُرِص على أنبي وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجره في القتل. وأجاز له وهو ابن خمس عشرة⁽²⁾. أما البلوغ لدى الشيعة الإمامية فهو خمس عشرة للغلام وتسع للجارية⁽³⁾.

بيد أن هذا التحديد لا يؤخذ به في الزواج، وإن أخذته قوانين الأحوال الشخصية فهو جتهاد من المشرعين، بالقياس على سنوات البلوغ عند المذاهب. والاختلاف على ما يبدو بينهم في تحديد عمر الزواج بلا وصاية وليس الزواج نفسه. هذا ما نقرأه عند الإمام الشافعي (ت 204 هـ). قال: «يكون لأمر في نفسه إلا ابن خمس عشرة أو ابنة خمس عشرة، إلا أن يبلع الحلم، والجارية المحيض قبل ذلك، فيكون لهما أمر أنفسهما»⁽⁴⁾.

فعند الحنابلة يكون البلوغ خمس عشرة سنة لكل من الغلام والجارية، لكنهم يرون الزواج لجارية في تسع سنين لما ورد في السنة، وقياساً على زواج عائشة قال أحد أبرز فقهاءهم: «سائر

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) مفنية، الفقه على المذاهب الخمسة ص 300.

(4) الشافعي، كتاب الأم 6 ص 28.

بعد إذن المفتي

الأولياء تزويج بنت التسع سنين.. لما روى أحمد عن عائشة: إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة... ولأنها تصلح بذلك للنكاح، وتحتاج إليه⁽¹⁾.

كذلك ورد عند ابن قدامة: «إذا بلغت الجارية تسع سنين ففيها روايتن: أحدهما. أنها كمن تبلغ تسعاً، نصر عليه في رواية الأثرم، وهو قول مالك والشافعي وأبي حنيفة وسائر الفقهاء، قالوا: حكم بنت التسع سنين حكم بنت ثمان، لأنها غير بالغة، ولأنه إذنها لا يعتبر في سائر التصرفات، فكذلك هي النكاح»⁽²⁾.

ونرى أشوكاني (ت 1834)، وهو الفقيه الزيدي الذي مال إلى السلفية في ما بعد، يقول بإتمام الزواج مع تأجيل الوطاء أو الدحول أو البناء فيها، وذلك لعدم احتمالها. قال: «من مقاصد الشرع أن من كانت في سن صغير، بحيث لا يحتمل مثلها الوطاء أنه لا يجوز للزوج مباشرتها، لم يرد من المنع ومن الضرر وتأليم الغير، واحترام بدنه إلا بحقه. ولم يكن جماع الصغيرة من الحق المأذون به»⁽³⁾.

وتفهم من جوابات إمام الإباضية نور الشامي (ت 1913) أنهم يجيزون زواج الصغيرة قبل البلوغ، قال جواباً على سؤال:

(1) البهوي، كشاف القناع عن من الإفتاء 5 ص 48

(2) ابن قدامة، المغني 7 ص 383.

(3) الشوكاني، السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار 2 ص 288

«ينبئة زوجها أخوها، ولما بلغت غيرت من الزوج ألها الغير أم لا؟» أجاب قائلًا: «نعم لها الغير، إذا بلغت فإذا كان الزوج قد دحر بها، قبل البلوغ، ولها عليه الصداق العاجل والآجل، وإن كان لم يدخل بها حتى غيرت فليس عليه شيء...»⁽¹⁾.

كذلك أجاز الفاطميون أو الإسماعيليون زواج الصغيرة، هذا ما نقرأه لدى القاضي أبو حنيفة النعمان المغربي (ت 363 هـ)، وهو غير الإمام أبي حنيفة النعمان (ت 150 هـ) صاحب المذهب، قال عن الإمام جعفر الصادق (ت 148 هـ): «مَنْ تزوج جارية صغيرة فلا يطأها حتى تبلغ تسع سنين من يوم ولادتها»⁽²⁾.

على أية حال، هناك اتفاق بين المذاهب بجواز الصغيرة والصغير، والضرر هنا ليس على الولد إنما على البنت وذلك لطبيعتها الجسمية، وما تتحمله في الجماع أول مرة من ألم قد يؤدي بحياتها مثلما ورد في مستهل الفصل. وافقت لمذاهب «على أن الأب يحبر أنه الصغير، وكذلك أمته الصغيرة اليكر، ولا يستأمرها بما ثبت أن رسول الله ﷺ تزوج عائشة بنت ست أو سبع، وبنى بها بنت تسع بإنكاح أبي بكر أبيها»⁽³⁾. وهنا تركوا الضبية تحت رحمة الزوج إن شاء تركها حتى تتحمل الحماة وإن أبي فهو زوجها الشرعي.

(1) اسألني جوابات السألني 2 من 407

(2) أبو حنيفة، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام 2 من 214.

(3) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص 6.

ليس تحديد البلوغ بالمحيض دلالة على تحمل الصغيرة نتائج الممارسة الجنسية أو الولادة، فربما يحضن وهنّ مازلن يمارسن طفولتهنّ. فما قرره الإمام الشافعي أن علامة البلوغ هو الحيض أو بلوغ خمس عشرة سنة. قال: «لا نكاح للأب في ثيب (غير البكر)، ولا لولي غير أبي البكر، ولا ثيب غير مغنوبة على عقلها حتى يجمع النكاح أربعاً. أن ترضى المرأة المزوجة وهي بالغة. والبلوغ أن تحيض، أو تستكمل خمس عشرة سنة...»⁽¹⁾.

سيقول قائل: إن الفقهاء احتملوا في أمر زواج الصغيرات، من ناحية العمر! نعم، اختلفوا، لكن يبقى القياس لدى الجميع هو زواج عائشة، وحسب لقول: لا ندع ابنتك تحيض في بيتك. هذا أمر ساد بالقرى والأرياف بشكل مريع، شأنه شأن ختان البنات وما يسفر عنه من فواحش، والضحايا هنّ عرائس الموت. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقبول الزواج قبل سن التاسعة، مع أن التاسعة والخمسة عشر، هي زمننا الحالي، تُحسب ضمن الطفولة لا البلوغ، أنه يعطي الحق للأزواج بالتصرف مع الصغيرات شرعاً، فهي زوجته وله حق الاستمتاع بجسدها، ومعلوم أن هذه الممارسة تُعد مرضاً نفسياً، وهو التلذذ أو الاستمتاع الجنسي بالأطفال، فكيف إذا وجد مبرراً شرعياً لذلك، ولو جاء من ناحية الفرضية!

(1) الشافعي، كتاب الأم 5 من 35.

هناك ما يبرر زواج الطُمُولة بشرط عدم الوطء، مع أن هذا الشرط غير ملزم، وكل ما يترتب عليه إنه في حالة افتراضها ومزق أو هتك ما بين مسلّكي الحيض والغائط⁽¹⁾، أو ما بين مسلّكي الحيض ولبول⁽²⁾ تحرم عليه. بينما ذلك الفعل يُعد جريمة كبرى أكثر من جريمة لاغتصاب، لما سببه لطفلة من ألم وعيب جسدي. فمنّ مبررت زواج الطُمُولة مثلاً: «أن يرى الولي مصلحة مستقبلية مالية أو اجتماعية من هذا الزّواج»⁽³⁾.

لكن المشكلة أنه بعد بلوغ قد تتغير العواطف والإرادات، والكل سيختار حياته. وفي هذه الحالة لم يؤخذ حق الطفل أو الطفلة بعد شبابه بالاختيار بنظر الاعتبار. أما زواج الصّغيرات بمنّ يكبرهنّ سنّاً، كإن يعقد بن العشرين أو الثلاثين على ابنة السبع أو الثماني فلا رادع له فقهيّاً، سوى عدم سحياب رواج الصّغيرة بشيخ مُسن وهذا ما جاء في آداب الزّواج⁽⁴⁾، وليس في محرّماته. فحكم فقيه بلغ السّبعين بل والثمانين تزوج ابنة الخمس عشرة!

(١) التحليلي المرشد إلى الأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية، ص 19 الهامش..

(2) الأصمّهاني، وسيرة النّجاة 3 ص 145 هامش الشّهد محمد رضا الكلبيكاني

(3) الخطيب، فقه الطّمل، ص 370

(4) المصدر نفسه

لم يتوقف الأمر عند الزواج بالطفلة، وإن كانت رضية، على أن لا يتم الوطاء حتى تبلغ التاسعة، وهو شبهه بالاغتصاب والقتل شرعاً، إنما هناك أضيف تأكيد حق الزوج بالاستمتاع بالطفلة، حتى وإن كانت رضية، وصف ذلك بالفقه الافتراضي أو أنه «فرضية لا تجد لها واقعاً عملياً حتى على رأي المجوزين، لأنه لا يُعقل أن يقدم أب «طفسته لرجل لكي يتلذذ بها للزواج»⁽¹⁾.

أجد صاحب هذا الرأي لم يلتفت إلى أهمية التقليد الديني، وإن ما يقوله الفقيه المقلد سارٍ مطوع، ولا نخض ما قيل في هذه التبعية: «ذبه برقبة عالم وأطلع منها سالم». وقيل مثله في بلاد الجزيرة العربية: «خلي بينك وبين الله مطوع». أي رجل دين بمعنى كل ما يصدر عن الفقيه هو بمثابة فتوى، وإلا كيف يقوم الانتحاريون بنحر الناس ونحر أنفسهم؟ ألم يتم هذا عبر رأي الفقيه، ثم من هو هذا العامي الخبير الذي يميز بين الفقه الافتراضي والفقه الواقعي، فلو ميز بين الأمرين ما احتاج أن يسير وراء الفقيه مقلداً كالأعمى.

مثلاً ورد في كتب الفقه عامة أن للآب إكراه طفلته على الزواج، معذر أنه يرى مصلحتها المستقبلية، وإن البلوغ حُدد بالحيضة الأولى، أو بعمر مدين، لكن يبقى رواج الثبي من

(1) المصدر نفسه ص 369.

عائشة، مثلما تقدم، هو الفتوى الأولى بالإذن في هذا الزواج. كذلك ورد في كتب الفقهاء الشيعة مع تحديدهم لسن الفتاة بعدد السنن لا بالحيضة، وهو تسع، وهذا ما يتعلق بالوطء، أما الزواج على ما يبدو، يجوز منذ شهور الرضاعة الأولى، ويؤحل الوطء حتى بلوغ التسع. لكن ما استجد لدى فقهاء الشيعة المتأخرين هو إضافة الاستمتاع والتفخيذ بالطفلة قبل البلوغ، وهذا ما لا نجده في كتب فقهاء المذاهب الأخرى، ولا في كتب فقهاء الشيعة الأولين.

يغلب على الظن أن من أدرج الاستمتاع بالطفلة حتى إذا كانت رضية، افتراضياً، هو المرجع السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي (ب 1919) فمن قبله لا نعتز على وجود لهذا النص. قال: «لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع سنين، حرّة كانت أو أمة، دوماً كان النكاح أو متعة. بل لا يجوز وطء المملوكة والمحلة كذلك. وأما الاستمتاع بما عدا الوطء، من النظر واللمس بشهوة والضم والتفخيذ فجائز في الجميع ولو هي الرضية»⁽¹⁾.

بعده طهر النص في رسالة السيد المرجع آسي الحسن الأصفهاني (ت 1946): «لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع

(1) ابيدي، لعروة الوثقى 2 ص 355.

بعد إذن سَمِيه

سنين، دواماً كان النكاح أو منقطعاً. أما سائر الاستمتاعات كاللمس بشهوة والتقبيل والضّم والتنفخيد فلا بأس بها حتى في الرضیعة⁽¹⁾.

ثم يأتي النص نفسه عند الشّيد محسن الحكيم (ت 1970)،
ولسيد أبي القاسم الخوئي (ت 1992)، والشّيد روح الله الخميني
(ت 1989)، والسيد محمد الحسيني الشّيرازي (ت 2001 هـ)،
أما الشّيد عبد الأعلى السبزواري (ت 1993)، ولشّيد علي
الشّيستاني فأوردا النص نفسه مع عدم ذكر أو تشخيص الرضیعة
بالاسم، إنما يفهم من السياق، يبدو عدم ذكر الرضیعة بالاسم
جاء كراهة. قال: «لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع سنين
دواماً كان النكاح أو منقطعاً، وأما سائر الاستمتاعات كاللمس
بشهوة والتقبيل والضّم والتنفخيد فلا بأس به»⁽²⁾.

ومن الغرابة بمكان أنه لا نجد مثل هذا الحكم أو الرأي

(1) الأصفهاني، وسيلة النجاة 3 ض 145.

(2) راجع: الحكيم، مستمسك المروة الوثقى، نجف: دار الآداب 14 ص 78 - 80. الحوئي، لمبني هي شرح المروة الوثقى، جمع ولده محمد تقي، قم: شركة التوحيد مبشر 1988، 32 ص 26 الخميني، تحرير الوسيلة، طهران: منشورات مكتبة اعتماد 2 ص 219. الشّيرازي، الفقه بيروت دار العلوم 1988 62 ص 355 - 359 لسبزواري، منهاج الصالحين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي 2 ص 304. الشّيستاني، منهاج الصالحين، الكويت: مؤسسة محمد رفيع حنن ممرهي 1996 3 ص 10. والرأي المقتبس عند المراجع كافة من النص الذي أورده اليزيدي والأصفهاني.

الفقهي في تفخيد الرضعية. سواء كان واقعياً أم افتراضياً. عند الأولوين، السائقين على زمن اليردي والأصفهاني، والكل وقف عند عبارة لا يجوز وطء الزوجة قبل سوغ تسع ستين. مثلما أورده «علام الفقه الشيعي». جاء عند المحقق أبي القاسم نجم الدين الحلي (ت 676 هـ) الآتي: «الدخول بالمرأة قبل أن تبغ تسعاً محرم، ولو دخل لم تحرم، على الأصح، لكن لو أفضاها (يصير البول والحيض واحد بذهاب الحاحز) حرمت من حاله»⁽¹⁾. وقال العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي (ت 726 هـ): «يُحرّم الدخول بالمرأة قبل تسع سنين»⁽²⁾..

وذكر الشّح صي بن الحسين الكركي (ت 1533 ميلادية). أحد أبرز فقهاء الدولة الصفوية والمؤسسين لها مذهبياً: «لا يعر وطء الزوجة الصغيرة قبل أن تبغ تسعاً، فإن فعل لم تحرم على الأصح إلا مع الإفضاء»⁽³⁾. ورد النص نفسه عند الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت 1692 ميلادية)، وهو أحد فقهاء الفترة الصفوية أيضاً، وجعل الشيخ محمد حسن النجفي (ت 1850). في رأي آخر إضافة إلى تحديد الوطاء بتسع وهو الموثق، «لا توطأ جارية لأقل من عشر

(1) احلي شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام 2 ص 270..

(2) النجفي، جواهر الكلام 29 ص 413.

(3) الكركي، جامع لمقاصد في شرح القواعد 12 ص 330.

سنيين⁽¹⁾ مع قوله «لكنه شاذ». كذلك ورد عند الشيخ مرتضى الأنصاري (ت 1864) من دون ذكر للاستمتاع، ولكنهم يجمعون على حواز العقد بالصغيرة، ولو كانت رضية، فليس هناك تحديد لما قبل التسع، ويؤخرون الجماع أو الوطء إلى تسع سنوات⁽²⁾.

عدت قضية الزّواج من الصّغيرات محرجه في العالم الإسلامي، إلى درجة وصفت بتجارة الرّقيق. والضحايا منهّن بمرائس اموب، وهو ما جعلناه عنواناً لهذا الفصل. بطبيعة الحال يكثر بالهند أيضاً، بين الهندوس والمسلمين، الرّواج في حالات بعمر العام الواحد بمقابل طفل من لعمر نفسه، بسبب الفقر، وبإيران يتزوج بنات التسع من كهول وربما شيوخ، وعند اليهود هناك تشريع بالزّواج بعمر تجاوز الاثنتي عشرة سنة بيوم واحد كبوغ أول وتجاوز الاثنتي عشرة بستة أشهر كبوغ ثانٍ⁽³⁾.

يبقى الرّواج من الصّغيرات هتكَاً للطفولة، ولا توصف ممارسة

(1) الجميلي، المرشد إلى الأحكام الجفيرة في الأحوال الشخصية، ص 19 الهامش.

(2) راجع، العاملي، وسائل الطّيفة إلى تحصيل مسائل الشّريعة، مؤسسة آل البيت للثّرات 1414 هـ. 20 ص 101، النّعفي، جواهر الكلام، بيروت، دار إحياء الثّرات العربي 29 ص 118، الأنصاري، تراث الشيخ الأعظم، كتاب النّكاح، إعد د لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم 1415 هـ، ص 74.

(3) الشّامرائي، الأحوال الشخصيّة والمرافعات الشّريعة (المراق)، ص 52.

الجنس في جسد لا يستجيب لرغبة أو شهوة إلا بالعنف والوحشية بينما نرى الحيوانات تعف عن ذلك غريزاً، فمن علامات السفاد عندهما هو نشر رائحة من جسد الأنثى، أو أن الإناث والذكور تعطي إشارات لبعضها، وهو لا يتم إلا في مواسم محددة، لا يتجاوزها الحيوان.

من أجل هذا مازلت المرأة تطالب بحقوق الطفولة، بينما وقف الفقهاء ضد تحديد سن الزواج، سوى كان ذلك باليمن أو بالعراق، مثلما تقدم في فصل الأحوال الشخصية من هذا الكتاب، وأن المؤسسة الدينية ظلت تحارب هذا القانون، الذي جعل أهلية الزوج تمام الثامنة عشرة⁽¹⁾، مما يعني الدخول بالتاسعة عشرة فأين تمام التسع سنوات من التاسعة عشرة! فالأرملة تتغير وطبيعة الإنسان، ذكراً كان أو أنثى تتغير أيضاً، ولا بد من حماية الطفولة من المتاجرة والعنف الجنسي، الذي يقع على بنت التاسعة أو حتى الثالثة عشر.

ونجمل صدقي الزهاوي (ت 1936) ما يعبر عن هذه الحال:

قَدْ زُوِّجَتْ لَا عَنْ خِيَارٍ

مِنْ جَاهِلٍ كَالْوَحْشِ ضَارِي⁽²⁾

(1) المصدر نفسه، ص 6

(2) الزهاوي، الديوان، ص 324.

الباب الثالث

أحكام اللحوم

أحكام اللحوم الطواطم والمسوخ

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ
يَحْلِيهِ إِلَّا أَنْتُمْ لَهَا قَاتِلُونَ مِمَّا قَرَّبْنَا فِي الْأَنْعَامِ
مِنْ شَيْءٍ لَكُمْ إِنَّكُمْ لَعِنْدَ رَبِّكُمْ بِمُحْتَرَبِينَ﴾

(الأنعام 38)

بثت فضائية «الجزيرة» عبر برنامج «الحياة والشريعة» حديثاً
لصيفه الذئم الشيخ يوسف القرضاوي، أحد وجوه الإخوان
المسلمين ورئيس رابطة العلماء المسلمين، سخر فيه من عقائد
الاديان الأخر بالشناسخ. قال مستعرضاً عقيدة الميعاد: «أمر
مضحك أن تحل روح الحيوان في الإنسان كعقوبة من عقوبات
الآخرة».

لحظتها أغفل الشيخ القرضاوي ما ورد في القرآن حول عقوبة
المفضوب عليهم ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْتُمْ لَهُمْ
كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة 65] ﴿وَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا
قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الأعراف 166]، ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مُثَوِّبٍ عِنْدَ
رَبِّكَ مَنْ لَمَسَهُ اللَّهُ وَعَصَى عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرَّةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ
أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة 60].

كل هذه الآيات تؤيد عقيدة العذب في نسخ الأرواح، وفي كتاب القرآن، وعبر ثلاث آيات واصحات لا تيس فيها. لقد أغفل الشيخ القرضاوي، وهو يحط من عقائد الأمم الأخر، أهمية الطواطم والمسوخ في حياة الإنسان، وما إذا كان ديناً يدان به، واختلاف العقائد في لحومها وتربيتها، بين تقديس وتديس. فليس هناك ديانة سماوية أو غير سماوية خالية من عقيدة المسخ وبقايا الطواطم.

معلوم أن لَطَوطم، أو الطَوطمية، ليست مفردة عربية ولا لآنبنة، إنما دخلت حديثاً في الاستعمال اللغوي الغربي ثم العربي، للإشارة بها إلى عبادة الطَّبيعة، من حيوان أو نبات، تعرف عليها أحد العلماء في شأن القاتل الهندي الأمريكية العام 1791 لكن استخدامها في الدراسات الأنثروبولوجية على يد العالم الأسكتلندي جي مكليين تأخر حتى 1869 – 1870⁽¹⁾. وبالمختصر هي عبادة الطبيعة الحيَّة. ليس لها علاقة بالمفردة العربية «طُومة»، التي من معانيها المنية والدَّاهية، وانثى المَلّاحف⁽²⁾.

يبدو أن عبادة الطَّبيعة تراجعت بين العرب، قبل الإسلام، ذلك إذا علمنا أن العُرَى هي الوحيد الطَّوطم النُّباني بين

(1) راجع رابط، <http://www.annabaa.org/nbanews/63/420.htm> عن

موسوعة جيمبرز البريطانية

(2) الفيروزآبدي، القاموس المحيط، ص 1134

الأصنام، النبي ورد ذكرها هي التَّارِيخُ، وما ذكرها القرآن: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْمَرْيَمَ﴾ (النجم، 19). وطوطم لَمْزَى عِيَارَة عَنْ ثَلَاث شَجِيرَات فِي وَادٍ مِنْ نَحْلَة يُصَال لَه حَرَّ صر. وَكَانَتْ مِنْ أَعَاظِمِ الْمَعْبُودَات لَدِيهِمْ، وَبَنَوْا عَلَيْهَا بَيْتًا، وَعَقِيدَتُهُمْ فِيهَا أَنَّ مِنْهَا يُخْرِجُ صَوْت، وَيَذْكُرُونَهَا عِنْدَ الطَّوَافِ بِالْكَعْبَةِ مَعَ بَقِيَةِ الْأَصْنَامِ، وَانْتَهَى أَمْرُهَا أَنَّ بُعِثَ إِلَيْهَا خَالِدُ بْنُ لَوْلَيْدٍ فَاجْتَثَهَا وَقَتَلَ سَادِيهَا⁽¹⁾.

طَلَّتْ أَصْنَافٌ مِنَ الْأَشْجَارِ مَقْدَسَاتٍ بَيْنَ النَّاسِ، شَبِيهَاتٍ بِالطَّوَاطِمِ، حَتَّى يَوْمًا هَذَا، لَذَا لَا بَدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْإِحْتِمَالَ وَارِدٌ فِي أَنَّ الْقُرْآنَ وَسَوَاهَا لَمْ يَكُنْ مَعْبُودَاتٍ، وَإِنَّمَا وَسَائِطٌ إِلَى اللَّهِ، مِثْلَمَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: 3)، بِمَنْزَرٍ، كَانُوا بِمَرْفُوعٍ اللَّهُ وَيُوحِدُونَهُ.

لَعَلَّهَا شَبِيهَةٌ بِالنَّبِيِّ أَحْذِ الشَّيْخَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ (ت 1792) بِقَطْعِهَا مَعَ هَدْمِ الْأَضْرَحَةِ الَّتِي شُيِّدَتْ عَلَى لَقْبُورِهِ، وَكَانَ أَوَّلُ فِعْرِ جُرْفٍ هُوَ فِعْرُ الصَّعَابِيِّ زَيْدُ بْنُ الْخَطَّابِ (قُتِلَ 11 هـ)، أَخِي الْخَلِيفَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَكَانَتْ الْبِدَايَةُ بِالْعَيْنِيَّةِ، مَعَ حُكَامِهَا آلِ الْمَعْمَرِ، قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنْ لَدَّرِيَّةٍ مَعَ الْبَيْتِ السُّعُودِيِّ.

(1) ابن الكلبي، الأصنام ص 17 وما بعدها ابن حبيب كتاب المعبر،

فمما يُذكر أنه «ذهب إلى شجرة هي أعظمها فمقطعها»⁽¹⁾. أقول قد لا نبتعد عن لُصّواب إذا قلنا إن بقايا تلك الاعتقادات، ظهرت في مسوخ الحيوان وتحريم لحومها أو نحاستها، بما هو تحول من القداسة إلى النجاسة، هد ما يفيدنا به من اعتقادات العرب في الحيوان⁽²⁾ والنبات.

كانت غالبية الطّوائف التي قدسها البشر، وبركت أثرها في المَطعم والمشرب، هي من جنس الحيوان، فالطّوائف النباتية لم يترك أثراً كأثر الطّوائف الحيوانية في العقيدة الدّينية، والأمر نفسه بالنسبة للأضاحي، ولخلو الثّبات أو الجماد، في حالة عبادة الأبحار والماء، من الدّم تراه لا يصلح للتّضحية. ومرجعية تحريم تناول الدّم في الأديان هي «ماء الحياة»، ورمز الرّوح في الجسد، وهو القربان الحقيقي من الحيوان وليس اللحم والعظام، لذا يحرم تناول اللحم إلا بعد إرقة الدّم لوجه الله تعالى. ورد في التّوراة: «دم ذبائحك يراق على مذبح الرّب إلهك واللّحم تأكله»⁽³⁾، و«احذر أن تأكل الدّم فإن الدّم هو النّفس، فلا تأكل النّفس مع اللّحم»⁽⁴⁾.

(1) الشّكاكر، لإمام محمد بن عبد الوهاب، ص 123.

(2) الآلوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب 2 ص 360 وما بعدها. كذلك راجع: الدّميري في حياء الحيوان للكُبرى، والقرويني في معاب المخلوقات.

(3) الكتاب المقدس، العهد القديم، سمر تبية الاشرع، 27/12.

(4) المصدر نفسه 23/12

وجاء في القرآن: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا آهِلَ بِهِ. لَيْسَ اللَّهُ بِمُبْطِلٍ فَمَنْ أَضَلَّ سَبِيلَ اللَّهِ فَلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (1). و﴿لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَرَأَيْتُمْ لَيْسَ مِنَ الشَّيْطَانِ لِيُؤْخَذَ إِلَيْكَ أَفْئِدَتُهُمْ لِيجْبِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُتْرِكُونَ﴾ (2). إن خلو جسد القربان من بقايا الدَّم يعني خلوه من أثر الرُّوح، التي هي من حق الله دون غيره. ورد في القرآن: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْغَيْبِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (3).

دينياً يعتبر كل حيوان مذبح قرباناً، فإذا لم يسمَّ عليه اسم الله عند الذَّبْح يكون قد أهل به إلى وثن، وهذه علة أخرى للتَّحريم. فالقاعدة تقول: تحريم ما ذبحه الله وإباحة ما ذبحه الإنسان. يحتصر القول المأثور «لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفسه» (4) الحديث عن مبررات ودواعي عبادة الطُّواطم بشكل عام، وهو من الأقوال الشَّائعة والسَّائرة بين النَّاس. لكن هاجس حب المعرفة يدفع باتجاه البحث في جذور هذا النوع من العبادة، والوقوف على تصوراتها الميثولوجية والدينية الغابرة.

(1) سورة البقرة، آية: 173.

(2) سورة الأنعام، آية: 121.

(3) سورة الإسراء، آية: 85.

(4) ابن قيم الجوزية، المنار المثيف في تصحيح والتصنيف، ص 127. قال ابن قيم: أنه من اختلاق المشركين عبدة الأوثان.

قد لا تتعارض المعرفة مع معتقدات وطقوس بعضها مازال قائماً، بل يؤدي إلى فهم مشترك بين الناس وتقارب أكثر في الاعتراف بالآخر. لم يقطر الناس على مقدس واحد، وسيستمررون هكذا، فالضلالة للبقرة سخف في نظر من اصطلح عليهم بأهل الكتاب، بينما قد يتعجب الهندوس من الدعاء للإله الفرد المنزه عن الأوصاف الجسمانية. الذي يحيي ويميت، ولا يرى ولا يلمس

أدى اختلاف الطقوس إلى تشريع الحلال والحرام في الأطعمة. طعام أهل هذه الملة رجس يغصب الرتب وطعام الملة الأخرى طاهر يرضى الرتب، وبهذا يبتعد البشر عن بعضهم بعضاً. وتنشأ بينهم عداوة بسبب إهانته بقرة مثلما يتعصب الهندوس لها، أو احتقار أكلة لحوم الكلاب مثل الكوريين والكميوديين. وعلى الرغم من إباحة القرآن طعام الكتابيين للمسلمين في الآية: ﴿الْيَوْمَ أُبَيِّلُ لَكُمْ لَعْنَكُمْ وَلَعْنُ الْبَاقِيَةِ أُولَئِكَ أَكْثَرُ الْكَافِرِينَ﴾ (1).

غير أن المفسرين اختلفوا بين متسامح ومتشدد حول نوع الطعام. هل هو اللحم أم الحبوب والبقول؟ قال البهبهاني: «الآية قاطعة بجواز أكل ذبائحهم» (2). بينما يرى آخرون مثل الشيخ محمد حسن النجفي (ت 1850) صاحب «جواهر الكلام» أنه

(1) سورة المائدة، آية 5

(2) البهبهاني، حرمة ذبائح أهل الكتاب، ص 66.

الحنطة والشعير والعدس⁽¹⁾ وغيرها لكن ما الحكمة من التصريح بإباحة أكل حبوب ويقول غير المسلمين فليس فيها طريقة ذبح، ولا تحري في عروقها الدماء، ولا هي من محرمات صيد البر والبحر، إن معرفه جذور ما يعتقد الإنسان يقود إلى مراجعة تعصبه ضد ما يعتقد الآخرون، وإعادة النظر في مبرراته الجسدية محاولة لفرض ما حرم وحلل في إطار البيئة الدينية، وتحجيم الخلاف بها النطاق

فلكلّ ملة ونحلة أسبابها المثلولوجية والدينية في ندبىس حيوان أو تقديس آخر فقدّست البقرة، وأجلّت الخيل، وصوّرت الملائكة بأجساد وهيئات حيوسيه، والاعتقاد بخبر البراق التي وصفها الدّميري قائلاً: «دابة دون البغل وفوق الحمار، بيضاء كان الأنبياء يركبونها»⁽²⁾.

يتألف خاتم الدّين الصّابئي المقدس (الأسكندولة) من صور أربعة حيوانات: الدّحية والعقرب والأسد والرّسبور. ترمز على التّوالي إلى عناصر الطّبيعة لأربعة: التّراب والماء والنّار والهواء، وتختتم به سرّة الوليد، وموضع القبر قبل حفرة، مباركة للحياة وإكراماً للموت. والدّحية التي تذكر الأسطورة سرقتها لنبت الخلود الذي غامر من أجله جلعامش، لعنت من قبل اليهودية

(1) أنجمي، جواهر الكلام الطهارة 8 من 43.

(2) الدّميري، حياة الحيوان الكبرى 1 ص 165.

لمساهمتها في إغواء آدم، بينما تحولت إلى رمز مقدس، نحتة الأيريديون⁽¹⁾ على واجهة كعبهم مرار الشَّيخ آدي في وادي لالش شيخان شمال العراق.

قدس الإنسان الخنزير والكلب ثم دنسهما فهتاك إشارة لا نعرف حقيقتها تقول: كان الخنزير «طوطماً لليهود السابقين للتاريخ»⁽²⁾. وقيل قدس «لكثرة تناسله»⁽³⁾. وبين عالم الطيور ظهر الغراب في التوراة رسولاً بعثه نوح، لكنه لم يأت به بشارة بيس أو انحسار الماء عن الأرض فتعصم الإنسان مِنْهُ حفر القبر ليصبح نعيه نذير شؤم يصرب به المثل: «أشأم من غرب التَّين»⁽⁴⁾.

قبل ذلك تملأ أهل دلمون السومرية أن لا ينعب فيها غراب، فالغربة الموحشة توأمه اللغوي، بينما يتخذ من الحمامة التي حملت إلى نوح غصن الزيتون الأحضر علامة على انحسار ماء الطوفان، رمزاً للسلام. ويصطفى أهل أهوار جنوب العراق من بين أنواع السمك، سمكة الجزى الملونة عندهم، حارساً لهم من

(1) جاءت سمية الأيريين نسبة إلى الأيريدا أي أعوان الله، وحسب أميرهم اسابق إسماعيل جويل هم أردن، أي ملة الأردن «وهذه اللفظة هي الواقع هي صيغة جمع كلمة ازدا أو أيزيدا بإضافة ألف ووزن الكردية» (حبيب، إلهيكية، ص 39).

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة 1 ص 107.

(3) المصدر نفسه 6 ص 325.

(4) المبداني، مجمع لأمثال 2 ص 194.

عبث الشياطين تعلق على واجهات بيوب القصب لتطرد ما يعرف
بـ (الطنطل) الجنى المجيب، الذي يظهر بألف صورة وصورة
من بين الطلّام، نارة بصورة رجل وأخرى بصورة بطّة، أو
خروف بيما قديماً قرأ البابليون أكباد الغنم، مثل قراءة كف
الإنسان اعتقاداً منهم بصله روحية بين أبراج السّماء وكبد هذا
الحيوان.

كانت القرابين البشرية تقدم للإله، وربما من آثارها وأد
البنات والختان، ثم استعيز عنها بالقرابين الحيوانية، فكان
الكبش عوضاً عن إسحق بن إبراهيم الخليل، والإبل عوضاً عن
عبد الله بن عبد المطلب. وتبادل البدوي مع الحيوان أشرف
الأسماء فالأسد: غنبة، حيدرة، أسامة، هرثمة، ضيفم. وتعددت
أسماء وألقاب حيوانات أخرى: فالذئب: أوس، نهشل، سرحان،
والصّقر: قطامي. وفحل الحجل: يعقوب. وفرخ العقاب: هيثم.
والحمامة: عكرمة. والفيل: كلثوم، وثعلبة. وبيض النمل: مازن.
والحيّة: أرقم. وكنوا القرد بأحسن الكنى، وهي ما يستخدمها
البشر اليوم. أبو خالد، أبو قتيبة، أبو حبيب، أبو خلف، أبو ربه.

أما الخنزير فرغم وضاعته ورجسه تعددت كناه أيضاً: أبو
جهم، أبو زرعة، أبو عتبة، أبو عليّة، أبو قادم. تتقدم هذه
الشُّخص والعلاقات كفاتحة استفراء جذور العلاقة بين المقدس
الحيواني وما وصلنا من إباحة وتحريم، أو تفاؤل وتشاؤم، لعب

فيها الحيوان دوراً رئيسياً، فتارة يظهر كمعبود وتارة أخرى يبدو خسيساً يحرم حتى لمس شعره. لكن لفائدة الإنسان أبيع العلاج بفرونيه وعظمه وشعره، ويدخل في السحر والشعوذة)

ارتبط اسم الحيوان⁽¹⁾ بمعنى الحياة، ففي العربية اشتق من حيي، وقبلها عرف في السريانية (حايوتو) من حيا، وفي بعض لهجات آرامية الشرقية (المندائية) عرف (هياو) من هيا، أي

(1) ظهرت مؤلفات موسوعة متخصصة في عالم الحيوان، تأتي في مقدمتها كتاب «الحيوان» للجاحظ (ب 255هـ)، و«حياة الحيوان لكبرى» للدميري (ت 808هـ) و«مخائيل المحلوقات وعرش الموجدات» للقرويني (ت 682هـ)، و«مباهج الفكر ومباهج العبر» لمحمد الوطوط (718هـ) و«مصدر مؤلفي الكتب المذكورة» تحفة الغرائب» (لم يذكر مؤلفه) و«الحيوان» لأرسطو، الذي «ترجمه عن السريانية» بن زوعة (لنديم، المهرست، ص 323).

إضافة إلى هذين المصدرين تأثر الجاحظ إلى حد ما في كتابه بأستاذيه يزيد بن عبد الله بن الحر، وإبراهيم بن سيار أسطام المعفرسي. قام الأخير بتجارب مباشرة على الحيوانات لدراسة طبائعها، فعرف «أنات الكلاب السلوقية أسرع تعلما من الذكور، وجميع أصناف السباع دكوريتها أجراً وأمضى وأقوى إلا العهد والدببة، وهذا خلاف ما تعرفه العامة» (لجاحظ، كتاب الحيوان 2 ص 230)

إن أطرف ما ورد في عجائب القرويني أشكال حيوانات أسطورية ومنها: طائر من نور لا يستطيع لمرء أن ينظر إليه لقوة نوره، عندما يظهر يسكن البحر الهائج، وسمكة يزيد طولها على ثلثمائة ذراع يحشى على السمن منها، وحيوان يطلق من أنباء ولبار تخرج من منخرينه، وحية تبتلع الجواميس وغير ذلك كثير. هناك مؤلفات أخرى تختص في أنواع متعددة من لحيوان مثل مؤلفي كتابي «الخيال» للأصمعي وابن قتيبة. ومن صنف في: لطير، نحل، الغنم، الأبل، الحيات، العقارب، لكلاب.

بعد إِدْنِ السَّمِيَةِ

الحياة. بعدها سمي القرآن الحياة بالحيوان. قال: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ
الَّذِي إِلَّا نَهْوٌ وَلَيْتُ وَلَيْتُ الدَّارَ لَأَجْرَةً يَهَى الْحَيَوةُ لَوْ كَانُوا
يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾. ولأن الولادة تعني الحياة أطلق العرب تسمية
(حيي) على فرج إناث الحيوان، وتسمية (حي) على فرج المرأة
بالذات كبوابة للحياة. وتقديسا لذوات هذه البوابة ورد تحريم
ذبح أشئ الحيوان لدى بعض الأديان.

اتخذ الإنسان من الحيوان طوطماً بدافع الإعجاب بقوته مثل
الأسد، وبهيئته مثل الطاووس. وقدس البقرة لحراث الأرض
والغذاء، والكلب لحمايته وحرسته. ويتجلى لتقديس بمظاهر شتى
كان «يحرم على جميع أفراد العشيرة أن يمسوا بسوء أي فرد من
أفراد طوطمها، كما يحرم عليهم أن يأكلوا لحمه، أو يدخلوا شيئاً
من عناصره في أجوافهم. ومخالفة هذه القاعدة تعد في نظر
هذه العشائر من أكبر الجرائم، ويعتقدون أنها تؤدي تلقائياً إلى
موت المجرم موتاً عاجلاً أو بطيئاً أو عذابه عذاباً أليماً. ويستثنى
من هذه القاعدة بعض الحالات التي حددتها التقاليد، فمن ذلك
أنه يباح لأفراد العشيرة في بعض المناسبات الدينية أن يأكلوا
من طوطمهم الخاص على أنه طعام رباني مقدس»⁽²⁾.

تبدو إباحة تناول لحم المعبود مستحيلة في مناسبات أخر

(1) سورة المكبوت، آية. 64.

(2) مجلة آفاق عربية 10/1982.

يذكر عن المصريين القدماء أن «أكل بعضهم بعضاً إبان المجاعة، فذلك أثر عندهم على تحريم أكل الحيوان الذي اتخذته القبلة طوطماً»⁽¹⁾. ولا ندري ما صحة رواية أكل بني حنيفة صنمهم المتحوت من الثمر والسمن، مع أن ديارهم اليمامة كانت غنية بالمأكول والمشرب، فمما روي «كان لبني حنيفة في الجاهلية صنم من حيس فعبدوه دهرأ طويلاً ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه فغيرتهم العرب بذلك»⁽²⁾:

أكلت حنيفة ريبها زمن الثَّقَم والمجاعة

لم يحذروا من ربهم سوء العواقب والتباعه

لكن كيف يبقى الحيس، وهو الثمر والسمن، زمناً طويلاً ليأكله عابده؟ وهل كان هؤلاء ومنهم الكهان والشعراء بهذه السذاجة؟ وإن صح أكل حنيفة لصنمها فلا يتعدى اعتباره حيساً مقدساً، مثله مثل القربان، وإلا فالشك في هذه الرواية وارد بسبب الحرب معهم في 11 هـ، ولتي عُرفت بحرب الردة، ولعلمنا أن التاريخ يكتبه المنتصرون!

إن ما فعله المصريون قديماً بفعله الهنود اليوم، فهم يمتنعون عن ذبح البقرة لأنها مقدسة، بل يمتنعون عن تناول لحم ذوات

(1) ول ديورنت، قصة لحصاره 1 ص 188

(2) الحميري، الحور العين، ص 185

بَعْدَ إِدْنِ النَّمِيهِ

الأنفس كدفة، أو قتلها إلا لضرورة قصوى كالإشراف على الموت، لرد مجاعة وقحط مثلاً، وربما لا يفعلون ذلك وإن جاعوا وعلى الرُغم من اندثار الكثير من تلك المبادئ الطوطمية، وتحولها إلى عبادة الإله المنزه، لكن تحريماتها انتقلت إلى أديان سماوية فيما بعد.

وردت في الكتب المقدس المحرمات التالية: «لا تأكل قبيحة. هذا ما تأكلونه من البهائم: البقر، الغنم، والمعز، والأيل، والظبي، واليحمور، والوعمل، ولزئم، والثيتل والمعز البري. وكل بهيمة ذات حافر مشقوق إلى ظفرين، وهي تجتر من البهائم فأياها تأكلون. وأما هذه، وهي من المجترات ومن ذوات الحوافر، المشقوق فلا تأكلوها: الجمل والأرنب، والوبر، فإنها تجتر، ولكنها ليست بذات حافر مشقوق فهي نجسة لكم. والحنير فإنه ذو حافر مشقوق، ولكنه لا يجتر. فهو نجس لكم، لا تأكلوا شيئاً من لحمها وميتها، لا تمسوا ميتتها»⁽¹⁾.

أورد القرآن بعض محرمات اليهودية في الآية. ﴿وَرَعَى الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ حَرَمَاتِهِ كُلِّ لَاحِظٍ رَّحِمَتْ رَبِّهِ أَفْبَقُ وَالدَّمِ حَرَمَاتُ عَلَيْهِمْ شُحُورُهُمَا إِلَّا مَا حَسَنَتْ طُهُرُهُمْ أَوِ الْخَوَاصِّ أَوْ مَا تَحَلَّطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ حَرِمَهُمْ عَلَيْهِمْ رَبَّنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ﴾⁽²⁾. فالمحرمات التي عيبرها القرآن

(1) الكتاب المقدس، سفر تثنية الاشتراع 3/14 - 8، سفر الأحبار 11/1 - 8.

(2) سورة الأنعام، آية. 146.

عقوبة من الله على اليهود ظهرت في التوراة أنها أمر إلهي مقيد.

ورد في الكتاب لمقدس: «وكلم الرب موسى قائلاً: خاطب بني إسرائيل وقل لهم: كل شحم من بقر أو ظأن أو معز لا تأكلوه، وشحم الميتة يستعمل في كل عمل ولكن لا تأكلوه. من أكل شحماً من البهيمة، التي يُقَرَّبُ مِنْهَا ذبيحة بالنَّار للربِّ يفصل ذلك الإنسان الذي أكله من شعبه. وكل دم لا تأكلوه في جميع مساكنكم من الطَّير والبهائم، وأي إنسان أكل شيئاً من الدَّم، يفصل ذلك الإنسان من شعبه»⁽¹⁾.

حاء في قاموس الكتاب المقدس حول علة تحريم الشَّحْم: «يظهر أن هذا القانون أصبح غير نافذ بالنسبة للبهائم من البقر والغنم التي تُذبح للأكل، نظراً لبعدها أماكن إقامة الشعب (بني إسرائيل) عن المذبح. ولعلَّ لفكرة يقصد بها إنكار الذُّنُوب وتقديم أحسن شيء ليهو، على أن كلمة الشَّحْم استخدمت في الكتاب المقدس بمعنى الوفرة والرخاء»⁽²⁾. وهنا نحن أمام التحريم بدافع التقديس، فما هو للربِّ يحرم على البشر، أو للحث على الزُّهد والتواضع في العلمام.

(1) العهد القديم، سفر الأحبار 22/7 – 25.

(2) قاموس الكتاب المقدس، ص 508

وردت إشارة صريحة في الكتاب المقدس إلى تحريم ما يتعلق بالكلب والنهي عن الانتفاع بثمنه في النذور. وقيل إنها إشارة إلى الإنسان المأبون: «لا يدخل بيت الرث إلهك هدية زانية، ولا ثمن كلب في نذر ما، لأنهما كليهما قبيحة عند الرب إلهك»⁽¹⁾. وفي الإسلام ورد في كتب الحديث النبوي: «حَدَّثَنَا أَبُو التَّوَيْلِدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جَحِيْفَةَ قَالَ رَأَيْتُ أَبِي اسْتَرَى عَبْدًا حَجَّامًا فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَثَمَنِ الدِّمِّ وَنَهَى عَنْ الْوَاشِمَةِ وَالْمَوْشُومَةِ وَابْتِغَالِ الرِّبَا وَمُوكَلِّهِ وَلَعَنَ الْمُصَوِّرَ»⁽²⁾.

غير أن هذا الإجراء والتشبيه لا يتناسب مع طبائع الكلاب، فالمعروف أنه من أقدم الحيوانات المدجنة، وأقربها إلى الإنسان. وقد جسد بعض آلهته على صورته. ولعل في وفائه المطلق لصاحبه ودوره في الصيد والقتل والحراسة عذراً مقبولاً لتحريم ذبحه. يضاف إلى ذلك كونه من دوات المخالب وأكلة اللحوم. وتشبيه المأبوين به يعطي رجسه وتحريم دخوله المعبد، ثم الاستنجاس من لمسه، على الرغم من استخدامه في حراسة ذلك المعبد. ويعود ذلك إلى تجريد القانون الديني من أسياحه

(1) امهد التقديم، سر تشية الاشتراع 19/23 تشير كلمة الكلب في الكتاب المقدس إلى المأبون، وهو الرجل الذي يمرض نفسه للزنى.

(2) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب لبيع، باب موكل لربا، ص 163 حديث رقم: 2086.

العادية ليصبح أمراً إلهياً مقدساً. سيأتي الحديث عنه في فصل منفرد.

ورد في الثوراة حول حوم حيوان الماء والطير. «هذا ما تأكلونه من جميع ما في الماء: كل ما له زعانف وخرأشف فأياه تأكلون. وكل ليست له زعانف وخرأشف فلا تأكلوه، إنه رجس لكم. وكل طائر طاهر فكلوه وهذا، مالا تأكلونه مِنْهُ العقاب وكاسر العظام والصَّخر والحداء لحمراء والحداء المتوداء والحداء بأصنافها وجميع الغربان بأصنافها والنَّعامه والخيل وزمج الماء والباشق بأصنافه والبومة الصَّماء وأبو المنجل والبجعة والزَّخمة والفاقة والقلق ومالك الحزين بأصنافه والبُوم والشَّهين والقوق والزخم والهدهد والخفاش. وكل الحشرات المحنطة هي نجسة فلا تؤكل. وكل طائر طاهر فكلوه»⁽¹⁾.

وردت شروح هذه المحرمات في «تفسير سفر الأحبار» بما له علاقة بطبائع الحيوان واقتراح ذلك بسلوك إنسان. فعلى سبيل المثال: إن ميزة الاجترار لدى الحيوان تعني صلاة وقرءة كل حين. كذلك تفسر بحاسة عديم لقشور أو القوس من الأسماك بالقول: «الذي ليس له أجنحة (زعانف) وقشور منها فهو نجس، لأن الذي أجنحته وقشوره طاهرة فليست أوساخه كأمته فيه،

(1) العهد القديم، سفر تلبية الاشتراع 9/19 - 19.

بَعْدِ إِدْنِ الْمَعْبَةِ

لكونها قد ظهرت قشوراً وأجنحة. والذي لا أجنحة له ولا قشور فأوساخه كامنة فيه، وهذا يشبه من لا ينقي ذاته كل حين بالاعتراف والثوبة من خطيئة كامنة داخله»⁽¹⁾. وعلى هذا المنوال فسرت المحرمات الأخرى، بما يتصل بطهارة الإنسان وإيمانه.

تتسع دائرة محرمات الحيوان عند الصابئة المندائية إلى الإناث. جاء في كتابهم المقدس: «لا تأكلوا من الحيوانات دمها ولا تتناولوا من الحيوان الميت لحمه. ولا تأخذوا من لحم الأنثى الحامل، ولا الناقص طعماً لكم. ولا من لحم الأنثى التي ولدت وأصبحت أمّاً. ولا تأكلوا لحم الحيوان الذي كان فريسة لحيوان وحشي، إنما مضغو لحم الحيوانات التي تقتات على أثمار المياه. كل جزء من النور يعود إلى كُله، وكل قسم من الظلام يضاف إلى جمعه. كذلك لا تأكلوا من الحيوانات إلا ما ذُبح مِنْهَا واحتز عنقه بالحديد»⁽²⁾. يأتي عذر المندائيين في التحريم من تقديس الحبة، وما صلة الأنثى بتجديدها، وبما يتصل بالماء الحي ماء الأنهار.

خلاف اليهودية والمندائية ألغت المسيحية المحرمات السابقة كافة، مكتفية بتحريم ما ذبح لوثن والمخنوق. ظهر ذلك في مكمالات العهد الجديد من أعمال الرسل والرسائل. فالأناجيل

(1) الشرياني، تفسير الأخبار، ص 52.

(2) الكنزاري، القسم اليمين الكتاب الثاني، القسم الأول، ص 37.

الأربعة لم تذكر شيئاً من ذلك، فباعتبار التوراة عهداً قديماً والإنجيل عهداً جديداً نُسخ ما في القديم ب ورود الجديد من المعاملات والعبادات، ورد في «أعمال الرُّسل»، «اجتناب ذبائح الأصنام والدِّمِّ والميتة والزَّنى، فإذا احترستم مِنْهَا تُحسنون عملاً، عفاكم الله»⁽¹⁾، و«أن اجتنبوا نجاسة لأصنام والزَّنى ولميتة والسَّم»⁽²⁾.

جاء نسخ تعليمات العهد القديم وإباحة اللحوم في الآتي. «فرأى السَّماء مفتوحة ووعاء كسماط عظيم نازلًا يتدلى إلى الأرض بأطرافه الأربعة، وكان فيه من جميع ذوات الأربع وزحافات الأرض وطيور السَّماء. وذا صوت يقول له قم يا بطرس فاذبح وكُلْ، فقال بطرس: حاشا لي ياربُّ لم أكل قط نجساً أو دنساً، فعاد إليه صوت فقال ثانياً: ما طهره الله لا تنجسه أنت وحدث ذلك ثلاث مرات، ثم رفع الوعاء من وقته إلى السَّماء»⁽³⁾. بمعنى أن كلَّ شيء مباح. هناك نصوص أُخر تضمَّنُها «العهد الجديد» تبين الموقف المسيحي من لحوم الحيوان، ووردت في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس.

أما ما حرَّمته المسيحية إضافة إلى الميتة والدِّمِّ وما أكل به

(1) الكتاب المقدس، العهد الجديد، أعمال الرُّسل 29/15.

(2) المصدر نفسه 23.

(3) المصدر نفسه 10/11 - 16

لغير الله، فهو الآتي: «ليس ما يدخل الفم ينجس لإنسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الإنسان»⁽¹⁾. لأن ما يدخل الفم ضرره على الذات، لكن ما يخرج منه من طعام أو كلام مؤذٍ، ضرره يعم. أشار الحديث الرُّسُوي الدَّلي إلى إيمان المسيحية بأن الأصل في الأشياء الإباحة ثم يأتي التحريم لأسباب، مثلما هو في الفقه الإسلامي قال بولس: «كلُّ شيء حلال، ولكن ليس كلُّ شيء بِنافع. كل شيء حلال، ولكن ليس كلُّ شيء يَبْنِي»⁽²⁾

تراعي المسيحية مشاعر النَّاس، فتوصي ألا يُشعر المسيحي أهل الأديان الأخر بتجاسة طعامهم. إنه إشعار مؤذي وحرمة أكثر من تناول لَطْعَامِ المحرم نفسه وضرره أعم وأشمل، ورد في الحديث الرُّسُولي: «كلوا من لَحْمِ كل ما يُباع في السُّوق، ولا تسألوا عن شيءٍ مراعاة للصَّمِير، لأن للزَّبَّ الأرض وكل ما فيها إن دعاكم عبر مؤمِّنٍ ورغبتهم في تلبية دعوته فكلوا كل ما يقدم لكم ولا تسألوا عن شيءٍ مُراعاة للصَّمِير. ولكن إن قال لكم: هذه ذبيحة للآلهة فلا تأكلوا مِنْهَا لأجل من أخبركم ومراعاة للصَّمِير»⁽³⁾

كما تتناغم تلك الوصية المقدسه عند أهلها مع وصيه الإمام أبي حنيفة النُّعمان (ت 150 هـ)، التي يوصي بها أحد تلامذته، وهو

(1) المصدر نفسه، إنجيل متى 15/11

(2) المصدر نفسه، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس 10/23 - 30.

(3) المصدر نفسه

يتركه ذاهباً إلى البصرة بعد إتمام دراسته على يده: «عاشر أهل الأديان بمعاشرتهم»⁽¹⁾. للأسف لم يلتزم بابوات وقساوسة القرون الوسطى بشيء من هذا الانفتاح، فمحاكم التفتيش جعلت حكم الإعدام على المرتد أو المخالف للكنيسة حكماً إيماناً. لقد سادت العاصم المسيحي آنذاك فترة إرهاب لا مثيل لها، لم يتعاف منها الأوروبيون إلا بعد فصل الدين عن الدولة، وكذلك لم يرتق تباع أبي جنيفة المتأخرين إلى مستوى تلك الكلمات المقدسة أيضاً.

ختزل القرآن محرمات اليهوديه والمندائية إلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، وما يتعلق بالمخنوقة والنطيحة وذات العيب البدني من الذبائح بينما اتسعت دائرة الفقه لتضم محرمات أخر عند مذاهب دون مذاهب. وجاءت الآية ناسخة لكل محرمات ما قبل الإسلام، إلا الثلاثة المقطوع بها: الميتة والدم ولحم الخنزير. قال: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَسَاتٌ مِّمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ثَمَنِيَّةٌ أَرْوَجُ مِنْ الصَّائِي أَتَنَوِ وَمِنْ الْمَعْرِ أَنْثَى قُلْ مَالِكُكُمْ حَرَّمَ أَوْ الْإِنثَى أَمَّا أَشْتَمَلَتْ عَلَيْهِمْ أَرْحَامُ الْإِنثَى نِيُونِ يَعْلَمُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَمِنْ الْإِبِلِ أَنْثَى وَمِنْ الْغَنَمِ أَنْثَى قُلْ مَالِكُكُمْ حَرَّمَ أَوْ الْإِنثَى أَمَّا أَشْتَمَلَتْ عَلَيْهِمْ أَرْحَامُ الْإِنثَى أَمْ كُنْتُمْ شُكَّاءَ﴾⁽²⁾.

(1) المكي، مساعب أبي حنيفة 1 من 367.

(2) سورة الأنعام، آية: 142 - 144.

قال ابن كثير في تفسيره: هَذَا بَيَانٌ لِّجَهْلِ الْعَرَبِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ فِي مَا كَانُوا حَرَّمُوا مِنَ الْأَنْعَامِ؛ وَجَعَلُوهَا أَجْزَاءً وَأَنْوَاءً بِجِيرَةٍ وَسَائِبَةٍ وَوَصِيلَةٍ وَخَامًا وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَنْوَاعِ؛ الَّتِي ابْتَدَعُوهَا فِي الْأَنْعَامِ وَالزُّرُوعِ وَالثَّمَارِ، فَبَيَّنَّ تَعَالَى أَنَّهُ أَنْشَأَ جَنَاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ، وَأَنَّهُ أَنْشَأَ مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا. ثُمَّ بَيَّنَّ أَصْنَافَ الْأَنْعَامِ إِلَى غَنَمٍ وَهُوَ بَيَاضٌ وَهُوَ الضَّانُّ، وَسَوَادٌ وَهُوَ الْمَمَرُ ذَكَرَهُ وَأُنْثَاهُ، وَإِلَى إِبِلٍ ذُكُورَهَا وَإِنَاثَهَا وَبَقَرٍ كَذَلِكَ، وَأَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ وَلَا شَيْئًا مِنْ أَوْلَادِهَا، بَلْ كُلُّهَا مَخْلُوقَةٌ لِّبَنِي آدَمَ أَكَلًا وَرُكُوبًا وَحَمُولَةً وَحَلَبًا،⁽¹⁾

ورد تحريم الخنزير في أربعة آيات صريحة ومنها: هُوَ لَآ يَأْكُلُ فِي مَا أَوْحَى إِلَيَّ مُحَمَّدًا عَلَى طَائِعٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَيْسَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَيْرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فُسًا أَهْلٌ لِعَمَلِ اللَّهِ بِهِ نَسِيءٌ اضْطَرَّ عَلَيْهِ سِلَاحٌ وَلَا عَاقِبَ فَإِنَّ رَنَكَ عَقُورٌ رَجَسٌ⁽²⁾. في هذه الآية ألغى الإسلام أيضاً محرمات العرب السابقة لإناث الضأن والماعز وغيرها، مثلما هي محرمة عند الصَّابئة المندائيين، لكن ماذا عن الخمر أو التَّبِيد، الذي اختلف فيه الفقهاء؟

(1) ابن كثير المفسر، على موقع الإسلام الدعوي والإرشادي، تفاصيل وتراجم
اخرآن: <http://quran.alislam.com>

(2) سورة الأنعام، آية- 145.

صحيح أنه ورد «جنتاب شديد، واستعاد لكن لم وضعه ضمن المحرمات الثلاثة القطعية، جعله موضوع نقاش وجدل، خاصة هنا يأتي الطاعم بمعنى الشارب أيضاً هالذم مشروب لا مأكول! أشار الإمام الشافعي إلى احتمال من يحتمل إلغاء كل محرم ماعدا الثلاثة عندما قال: «فاحتملت الآية معنيين: أحدهما: أن لا يُحرم عن طعم أبداً إلا ما استثنى الله»⁽¹⁾. فتفسير «ذمًا مَسْمُوحًا»: سائلاً مُهراقاً⁽²⁾ و«سائلاً بحلاف غيره كالكبد والمُحال»⁽³⁾. فما حرم القرآن من غير ذلك كالمختنقة والمرتدية والموقوذة من الأنعام كان في هذه الآية قد جمعها في المنة⁽⁴⁾. ورأي يقول: «إنه سبحانه حصَّ هذه الأشياء بالتحريم تعظيماً لحرمتها، ويئين تحريم ماعداها في مواضع أخر، ما بنص القرآن، وإما بوحى غير القرآن»⁽⁵⁾.

كذلك تصر الآية: ﴿وَعَفِيفٌ عَلَيْهِ وَحَمَلٌ مِنْهُمْ الْقِرَدَةُ وَالْخَنَازِيرُ﴾⁽⁶⁾ أن التحريم الإسلامي للخنزير جاء لئلا المسخ، كونه بشراً ممسوحاً، فالأساس هو العقوبة وتحريم لحم البشر لكرامة جنسه، لأن الله

(1) الشافعي، الرسالة، ص 206

(2) مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، ص 84.

(3) الجلالين، تفسير الجلالين ص 173

(4) المأهرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 3 - 4 ص 583

(5) المصدر نفسه.

(6) سورة المائدة، آية 60

خلقه على صورته، كما ورد في «التوراة»: «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»⁽¹⁾.

وورد في الحديث النبوي، قال: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ أَذْهَبَ فَسَلِّمْ عَلَى أَوْلِيكَ النَّصْرَ مِنَ أَعْمَلَائِكَ جُلُوسَ فَاسْتَمِعَ مَا يُحْيُونَكَ فَإِنَّهَا تَحْيِيَّتُكَ وَتَحْيِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَزِدُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلْ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَ ذَلِكَ»⁽²⁾.

ويعلل الجاحظ التصريح بحريم الخنزير دون القرد رغم الاعتقاد بمسخته أيضاً بالقول «زعم ناس أن العرب لم تكن تأكل القرد، وكان من تنصر من كبار القبائل وملوكها يأكل الخنزير»⁽³⁾.

وقال في السياق نفسه: «علم الناس كيف استطابة أكل لحوم الخنزير، وأكل خنزيرها، وكيف كانت الأكاسرة والقياصرة يقدمونها ويفضلونها، ولولا التعب لجري عندنا مجراه عند غيرها، وقد علم الناس كيف استطابة أكل لجري لأذناها»⁽⁴⁾. هذا ولا أثر في القرآن والحديث وكتب التفسير ما يشير إلى تحريم لحم الخنزير لسبب صحي بل لأنه من «المسوخات».

(1) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين 1/ 27.

(2) الكتب السنة، صحيح البخاري، كتب الاسرار، باب بدء السلام، ص

524 حديث رقم: 6227

(3) الجاحظ، كتاب الحيوان 4 ص 41.

(4) المصدر نفسه، 1 ص 234

ومن غير ما حرمه القرآن حرم الفقه الإسلامي العديد من اللحوم، بالاستناد إلى سنة نبوية أو قياس على المسوخ من الحيوان، يأتي في مقدمتها لحم الكلب. واختلاف المذاهب في نحاسة وطهارة شعره، كما هو لموقف من جسم الخنزير. كانت مرجعية هذا التحريم أحاديث نبوية منها: «لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا هِيَ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ تَمَائِيلٌ»⁽¹⁾.

بينما ورد نص قرآني يؤكد إباحة وتفضيل ما تصيده الكلاب على صيد الكواسر من الطيور جاء في الآية «يَسْتَأْذِنُكَ مَاذَا أُجِلَ لَكَ قُلْ أُجِلَ لَكُمْ الطَّيْرُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ عَلَيْهِمْ وَادْكُرُوا أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَأَقُولُوا إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»⁽²⁾.

كذلك روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر حديثاً للنبي قال: «خَمَسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَا حَرَجَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُنَّ: الْعُرَابُ وَالْجِدَا وَالْفَارَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ»⁽³⁾. وروى ابن ماجه عن عائشة حديثاً آخر يقول: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْخَيَْةُ فَاسِقَةٌ وَالْعَقْرَبُ فَاسِقَةٌ وَالْفَارَةُ فَاسِقَةٌ وَالْعُرَابُ فَاسِقٌ»⁽⁴⁾. ومعلوم أن الفسق يوجب التحريم

(1) اكتب السنة، جامع الثرمدي، كتاب الأدب، باب ما جاء أن الملائكة لا

تدخل ستاً، ص 1933 حديث رقم: 2804

(2) سورة المائدة، آية: 4.

(3) اكتب لسنة، صحيح البخاري، كتب حره الصيد، ص 143 رقم الحديث:

1828.

(4) الهدي، كثر العمال 15 ص 41 رقم الحديث. 39992.

عملياً. وظهر تحريم سمك الحري في المقه الجعفري، أسوة بالشُّمك الذي لا قشور أو فلس له⁽¹⁾، والطَّير الذي يصف جناحيه عند الطَّيران غالب، أو ما كان صفيبه أكثر من ديفه⁽²⁾، ويحرم أكل الطَّاووس ولحماش وكل ما له مخلب، وتحريم أكل الآرنب وجميع الحشرات⁽³⁾. ومنَّ أغلب مبررات هذا التَّحريم هو المسح أيضاً، وهي لحوم محرمة عند اليهودية نفسها. على أية حال، يفسر بعض الفقهاء علَّة التَّحريم المرتبطة بالقصد التَّالي: «لكي لا ينتفع بها، ولا يستخف بعقوبته»⁽⁴⁾

كذلك حرمت المذاهب السُّننية: من الطَّير كلُّ ذي مخلب، يدخل في دئرتة: الصَّقر والباز والنَّسر وغيره من ذوات المخالب الحوارج⁽⁵⁾. ومن المحرمات أيضاً: طير الهدد والخفافش والوطوط، والمرب، فيه سواد وبياض، ويُسمى بالعمقوق. وحرمت الحيوانات لمفترسة: الأسد والنَّمِر والدَّب ولبَّاب والقط والقرود وابن آوى والهرة⁽⁶⁾. وحُرِّم: السَّقرب ولُثَّبان والفأرة والضَّفدع والتمل. وحرمت لُتْلَاحف لبرية والبحرية منها، والتمساح⁽⁷⁾.

(1) القرويني، الشَّيعة في عمائدهم ونحاسهم، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ص 198

(3) المصدر نفسه، 197.

(4) الصبرسي، مستدرک الوسائل 18 ص 164

(5) الجزري، التَّنقُّه على اامذاهب الأربعة، كتاب الحظر والإباحة، ص 7.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه، ص 2 3.

هذا ما فصله عبد الرحمن الجزري، لكن حسب ماورد في حواشي لكتاب، هناك استثناءات واختلافات بين المذاهب في ما ورد من تحريمات. تذكر المالكية مثلاً أجازوا تناول لحم البز والنسر، ولحوم الحيوانات المفترسة على الكراهة، وأحلوا أكل لحم الهدد والخطاف مع الكراهة أيضاً، وأحلوا تناول لحم السُّحفاة البحرية⁽¹⁾.

يذكر صاحب «مستدرك الوسائل»: أن بشراً مسخوا إلى قردة لأنهم اصطادوا الحيتان في السَّبْت على عهد داود. مُسَّح آخرون إلى خنازير بسبب كفرهم بمائدة السماء التي نزلت على عيسى ابن مريم (أنظر إلى محتويات هذه المائدة 'علاء تجمع من كل ذوات الأربعة بما فيها الخنازير والكلاب، فكيف يمسخ الله من كفر بهذه المائدة عقوبة؟).

كان العقرب رجلاً يسمى بين الناس بالثُميمة، وسمك الجري تاجراً يخرس الناس في المكيال والميزان، والفيل شاباً جميلاً ينكح البهائم من البقر والغنم. والد عموص رجلاً إذا جامع النساء لم يفتسل من الجنابة، فجمع قراره في لماء إلى يوم القيامة، وانذّب رجلاً يقطع الطريق ولا يرحم الغريب، والضب رجلاً من لأعراب يصل أسائليين عن الطريق، والقنفذ إعرابياً

(1) انصدر نفسه، الحاشية، ص 1 - 4.

يفلق الباب بوجه الضيوف، والعنكبوت امرأة خائفة لبعليها. ومن المفارقة بمكان أن يكون أصل العنكبوت امرأة فاسدة وخائفة وهو الذي أمره الله أن ينسح على باب غار حراء خيوطه لإبعاد المشركين عن النبي محمد، مثلما ورد في الرواية:

هكذا، حسب تلك المعتقدات، يتعدى عالم الحيوان من الإنسان وليس العكس فالحيوانات جميعاً كانت بشرٌ مسخت عقوبة لمخالفة الشرع والأعراف. فمن يدري لعلّ هناك من سيواجه نظرية داروين «أصل الأنواع» بنظرية أصل المسوخ. وبدلاً من أن يكون الإنسان آخر ندرج في جنس الحيوان، حسب إخوان الصفا وابن خلدون وداروين، يصبح حسب فكرة المسوخ هو أول الندرج وأصل العيوان!

يرد الجاحظ على هذه المعتقدات بالقول: «لو إنكم حملتم حكم جميع الهداهد على حكم هدهد سليمان، وجميع الغريبان على حكم غراب نوح، وجميع الحمام على حكم حمامة الشفينة، وجميع الثئاب على حكم دثب أهيان بن أوس، وجميع الحمير على حكم حمير عزيز لكان ذلك حكماً مردوداً»⁽¹⁾.

أوجد التحول في العبادة بتفسيرات جديدة ومناسبة لتحريم لحوم الطواطم والمسوخ فعلى سبيل المثال، فسر تحريم لحم

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان ص 297.

الخنزير لدى الرومان بأنه نتيجة لقتل الخنزير لأحد آلهتهم
العظام (أتيس) بينما فسره الأغريق لأنه قاتل الإله (أدونيس)،
«موت أتيس نفس المنة التي سبقه إليها أدونيس، إذ يمترسه
لخنزير البري، فامتنع عباد أتيس، شأنهم في ذلك شأن عبد
أدونيس، عن كل لحم الخنزير»⁽¹⁾.

بينما يتحول مبرر هذا التحريم عند اليهود إلى علة عدم
الاجترار: «أنه ذو ظفر مشقوق ولكنه لا يجتر، فهو رجس لكم»
يعبر نجس الذات، لأنه لا يسبح لربه! ورغم عدم التحريم بسبب
العامل الصحي في كتب التماسير والمقه وما أشارت إليه آيات
التحريم، إلا أن السبب الصحي شاع بين المسلمين كي يبدو أكثر
عقلانية، مع أن للحوم البقر وغيرها من المواشي ضرراً
مشابهة، ومؤخراً أصيبت بالطاعون والطيور بالانفلونزا، فيا ترى
هل سيعلن تحريم لحومها، لغرض صحي؟

على العموم، يعتبر الإسلام الخنزير، كما في اليهودية، «نجس
الذات»⁽²⁾، بينما تختلف المذاهب الإسلامية حول الانتفاع بشعره،
ففقهاء مثل مالك وأبي حنيفة وابن تيمية حكموا بظهارته، بينما
حكم آخرون مثل الشافعي وأتباعه بنجاسته⁽³⁾، ويعتبر عند

(1) السواح، لمر عشتار، ص 336

(2) مساهل، تحريم الخنزير في الإسلام، ص 7.

(3) ابن تيمية مجموعة فتاوى ابن تيمية 21 ص 616

المذهب الشيعي، بكامل هيئته من «التجاسات»⁽¹⁾.

كان الخنزير من لتجاسة عند المسلمين، وقيلهم اليهود، أن يرد قتله في الأحاديث المبشرة بالمهدي والمسيح المنتظرين، كمظهر من مظاهر آخر الزمان وقيام دولة العدل جاء في الحديث «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكُنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ وَيَضَعَ الْحِزْيَةَ وَيَفِيضَ أَمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ»⁽²⁾.

يشرح ابن قيم الجوزية الحديث بالمعبرة: «لنصارى تنتظر المسيح عيسى ابن مريم ولا ريب في نزوله. ولكن إدا نزل كسر الصليب، وقتل الخنزير، وأباد الملل كلها سوى ملة الإسلام»⁽³⁾. غير أن أغلب الأديان ترجو البقاء لها وحدها فلدى الصابئة المندائيين واليهود والمسيحيين ولبوديين مثل هذا التصميم. وعجيب أمرنا أن نرغب بموسى وعيسى ولا نرغب بقومهما. وأن نعترف بسماوية كتابيهما، التوراة والإنجيل وصحف الأديان الأخرى، ونقول بتحريفها، ومن يقدر على تحريف كلمات قالها أو

(1) الخوئي، المسائل المؤنخبة، ص 65، السبستاني، المسائل المؤنخبة، ص 80

(2) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتب البيوع، باب قتل الخنزير، ص 171 رقم الحديث، 2222

(3) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص 143.

خطها الله! يطول الحديث عن الطعام حلاله وحرامه، وأحكامه عموماً فمثلما تعددت الأديان والمذاهب تعدد المباح واللامباح فيه، ليس فقط لذات الطعام إنما لذات طابعه ومالكه، إن كان مؤمناً أو ملحداً.

من الحيوان ما يحذر من إيذائه أو قتله، لأنه يحظى بمنزلة خاصة ترتبط بطبيعة الحيوان وعدم ضرره. وردت مثل هذه المعتمدات الشعبية في المؤلفات التاريخية كهوامش على القصص الدينية الأصلية بشأن الخليفة والتكوين، فامتناع الناس عن إبداء طائر الخطاف، الذي يبني عشه بعناية فائقة من الطين في سقوف البيوت ارتبط بحكايات عديدة منها: «أن آدم لما أخرج من الجنة، أشتكى إلى الله تعالى الوحشة، فأنسه الله تعالى بالحطاف وألزمها البيوت، فهي لا تفارق بني آدم أنسالهم»⁽¹⁾، ولذلك يسميه البعض بعصور الجنة.

يذكر الدُميري نقلاً عن رسالة لقشيري في المحبة حكاية أو خرافة طريفة: أن حطافاً راود خطافة تحت قبة سليمان، فامتنعت منه، فقل لها: أمتنعين عليّ! ولو شئت لقلبت القبة على سليمان! فسمعه سليمان هدهده وقال له: «ما حملك على ما قلت؟ فقال ب نبي الله لعشق لا يؤاخذون بأقوالهم»⁽²⁾.

(1) الدُميري، حياة الحيوان الكبرى 1 ص 418.

(2) المصدر نفسه.

يَلْتَفَتُ الْقُطْبُ الرَّاوَنْدِي صَاحِبَ «لَبِ الثَّيَابِ» إِلَى طَبِيعَةِ الْخُطَافِ غَيْرِ الْمُؤْذِيَةِ كَاتِمَانِهِ مِنْ دُونِ الطَّيُورِ عَلَى مَا يَزْرَعُ الْإِنْسَانُ، هَلُمَّ أَمَرَ اللَّهُ بِالزَّرْعَةِ قَالَ الْخُطَافُ: «إِنِّي لَا أَكُلُ مِمَّا يَزْرَعُونَ»^(١). يُمْكِنُ اعْتِبَارُ ذَلِكَ مَبْرَرًا مَقْبُولًا لِكُلِّ الْحِكَايَاتِ الَّتِي حَاولَتْ بِطَرِيقَتِهَا تَفْسِيرَ تَقْدِيرِ النَّاسِ لِهَذَا الطَّيْرِ، الَّذِي يَنْسَبُ فِي بَعْضِ الْمَنَاطِقِ مِنَ الْعِرَاقِ إِلَى عِلَاقَةِ الْخُطَافِ بِالْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَلِهَذَا يشار إِلَى مَفْرَدِهِ هُنَاكَ بِـ (الْعُلُويَّة).

يَلْتَزِمُ النَّاسُ مُحَرَّمَاتٍ أُخِرَ عَلَى شَاكِلَةِ تَحْرِيمِ قَتْلِ أَوْ إِذَاءِ الْخُطَافِ، كَالْتَّخْوِيفِ مِنْ قَتْلِ الْعِظَايَا، لِأَنَّهَا كَاتِمَاتٌ غَيْرُ مُؤْذِيَةٍ وَمُضِيدَةٍ فِي أَنْ وَاحِدٍ. بِمُتَقَدِّ اسْتَأْسَرُ أَنْ إِذَاءَهَا يَجِبُ الْمَتَاعَبُ، كَيْفَ لَا وَهِيَ مَطْيَا الْجَنِّ؟ مَا زَالَ الْعِرَاقِيُّونَ يَعْرِفُونَ بَعْضَ هَذِهِ الْحَيَوَانَاتِ بِحَصِينِ (تَصْغِيرِ حِصَانٍ) إِبْلِيسَ، يَشْبَهُ هَذَا الْاِعْتِقَادَ تَمَامًا اِعْتِقَادًا عَرَبِيًّا قَدِيمًا مِمَّا دَعَا: «أَنَّ الطُّبَّاءَ مَاشِيَةَ الْجَنِّ»^(٢).

لَقَدْ فَسَّرَتِ الْعَرَبُ حَرَكَةَ هَذِهِ الْعِظَايَا السَّرِيعَةِ بِالنَّالِي «إِنْ السُّمُومُ لَمَّا هَرَقَتْ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ حَتَّى نَفَذَ السَّمَّ وَأَخَذَ كُلَّ حَيَوْنٍ قَسَطًا مِنْهُ عَلَى قَدْرِ السُّبْقِ إِلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لَهَا فِيهِ نَصِيبٌ، وَمِنْ طَبِيعِهَا أَنَّهَا تَمْشِي مَشْيًا سَرِيعًا أَوْ تَخْطِفُ خُطْفًا ثُمَّ تَقِفُ

(١) «طَبْرِسِي، مُسْتَدْرَكُ الْوَسَائِلِ 16 ص 120.

(٢) الْاَلُومِي بُلُوغُ الْأَرْبِ 1 ص 360

وتواص. ويقال إن ذلك لما يعرض لها من التذكر والأسف على ما فاتها من السَّم⁽¹⁾.

على خلاف ما أشيع بين الناس من تفسيرات خرافية، وتداولوها عبر الأجيال، من تشبيه حركة هذه الحيوانات الخاطفة بما تخيلوه حول الجن، فسرّها أهل الفكر العقلي من المعتزلة بالتّوهم في وحشة الخلوت. قال إبراهيم النُّطام معللاً توهم رؤية الجن بالقول: «إن القوم لما نزلوا ببلاد الوحش، عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقدمه في البلاد والحلاء والبعد عن الناس استوحش، ولا سيما من قلة لاشتغال والوحدة»⁽²⁾ وهناك نعيد ما جعناه في كتاب آخر: «من بركة المعتزلة أنّ صبيانهم لا يخافون الجن»⁽³⁾.

فالجن وفق التّصور الدّيني أمم شتى يعنون بالأشياء والتّنظيم الاجتماعي، شأنهم شأن البشر، والإنسان لا يمكنه التّخيل بعيداً عما بين يديه من الملموسات، لذ تصور الجن على هيئة قبائل ورؤساء وزنادقة ومؤمّنين وصالحين وطالحين، سيأتي حديث طويل حول هذا الموضوع في فصل «إبليس والمجانين» من فصول كتب آخر.

(1) انصدر بسه

(2) أمين، ضحى الإسلام 3 ص 115.

(3) استوخى، نفوار، لمحاضرة 2 ص 342.

انطلق لإنسان من بيئته هي تصوير عالم الملائكة طبقات أيضاً، على غرار مقدسه الحيواني، واضعاً نفسه في أعلى السلم، أي الطبقة السابعة. جاء في «عجائب المخلوقات»: الطبقة الأولى من ملائكة السماء كانت على صورة البقر، والثانية على صورة العقبان، والثالثة على صورة النُسور، والرابعة على صورة الخيل. وكان الملائكة الذين يحملون العرش على صور: «آدمي وبقر ونسر وأسد»⁽¹⁾.

بما أن الملائكة تصطن السماء فلا بد أن تكون لها أجنحة تطير فيها في هذا الفضاء الشاسع، ورد في الآية: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاءِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَئِكَ أَجِبُوا رَبِّيَ نَحْنُ الْخَلْقُ مَا يَنَاءُ لِي أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽²⁾. ذلك القضاء اللامحدود، الذي لا تغطيه سعة لذهر كاملة. ولله در بصير المعرفة لما وصف فأحسن وصفاً لهذه الكونية:

وَلَوْ طَارَ جَبْرِيلُ، بَقِيَّةَ عَمْرِهِ

عَنِ الدَّهْرِ مَا اسْطَاعَ الْخُرُوجَ مِنَ الدَّهْرِ

وقد زعموا الأفلاك بدركها إلى

فإن كان حقاً، فالنَّجاسة كالطُّهْرِ⁽³⁾

(1) القزويني، عجائب المخلوقات ص 309 - 311

(2) سورة فاطر، آية 1.

(3) المعري، ديوان لزوم ما لا يلزم 1 ص 402.

كذلك جعلها الإنسان طبقات على صور حيواناته، ومنها القوي الطائر كالنسر والعقاب، ولشريع المهيب كالخيل، التي ورد فيها قرآن: ﴿وَأَعِزُّهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْسُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾ (١). ويصف الدميري منزله الخيل الأسطورية بقوله: «لما أراد الله أن يخلق الخيل قال لريح الجنوب: إني خالق منك خلقاً أجعله عزاً لأولياي ومذلة لأعدائي، وجمالاً لأهل طاعتي، فقالت: اخذق يا رب فقبض منها قبضة فخلق منها فرساً كميثاً» (٢).

من الحيوان ما قُدر لدوره الفاصل في معاش الإنسان، ففي البيئة لزراعية تبرز البقرة للفلاحة والعذاء مثلتها مجتمعات عديدة بصور الآلهة المعبودة، والمسلمون تخيلوا الطبقة الأولى من الملائكة على صورتها أيضاً، وما زالت تقدر بالهند. ويوجد لنا دعاء المهاثما غاندي عرفان لهندوس لها: «أيتها البقرة المقدسة، لك التمجيد ولسعاء في كل مظهر تظهري به، أنثى تدربن اللبن في المحر وعند العسق أو عحلاً صغيراً، أو ثوراً كبيراً، فليعد لك مكاناً واسعاً نظيفاً بلق بك، وماء نقياً تشربينه، لعلك تتنعمين هذا بالمُعادة» (٣).

(١) سورة الأنفال، آية 60.

(٢) الدميري، حياة الحيوان الكبرى ١ ص 441

(٣) الصانع لحوم الهدي والأضاحي، ص 21، عن أحمد شلبي، مقارنة بين الأديان

ويبرز العجل المقدس عند السامريين، وقبلهم تظهر البقرة، عند المصريين، طوطماً يعرف بـ «الأم العظيمة»⁽¹⁾، وهي (نوت) المصرية، التي ترمز إلى قبة السماء عندما كانت تصور في هيئة بضة كاملة، فرمر لها بصورة رأس البقرة، أو قرون على شكل هلال، وبدافع تقديس الأمومة ربط الإنسان في البيئة الزراعية، على وجه الخصوص، «رمزياً بين قرون البقر وقروني الهلال وصور خياله الأم الكبرى على هيئة بقرة سماوية يرسم قرناها هلالاً في السماء»⁽²⁾ سمواً ورفعةً. كذلك اعتقد الفرس القدماء في البقرة: «أن الإله الثور قد أودع بذوره المخصبة في القمر»⁽³⁾. وأبداع الآشوريون الثور المجنح، الذي اجتمع فيه وجه الرجل وهيئة الأسد وأجنحة النسر وقوائم الثور⁽⁴⁾.

قال أمية بن الصلت (ت 624 ميلاديه) في أجنحة الملائكة:

ملائكة أقدامهم تحت عرشه

يكفيه لولا الله كلوا وبلدوا

ومنهم مليف في الجناحين رأسه

يكاد لذكرى ربّه يتغصّد⁽⁵⁾

(1) المصدر نفسه، فراس السواح، لغز عشثار، ص 70.

(2) السواح، لغز عشثار، ص 70.

(3) المصدر نفسه ص 84.

(4) القنبي، أسطورة اتراث، ص 67.

(5) شيخوخو، شعراء النصرانية قبل الإسلام، ص 227.

ومنها ما قاله في الثور المجنح، وما نُقِصَ عن النبي أنه قال:
«صدق أُمية في قوله».

زُحَلٌ وَثَوْرٌ تَحْتَ رِجْلِ يَمِينِهِ

وَالنَّسْرُ لِلْأُخْرَى وَلَيْثٌ مَرَصِدٌ⁽¹⁾

نقرأ قبل ذلك في صلاة سومرية ما نصه في شأن البقر ومنزلتها المقدسة: «أيتها البقرة البرية الجموح، أنت أعظم من كبير الآلهة آو»⁽²⁾.

واشتق عربياً اسم البقرة من فعلها في الأرض، ومن ذلك دورها في الرُّعاة، أي بضرها بمعنى شقها. كذلك سميت أكبر السُّور القرآنية باسم البقرة (286 آية). ورد في الحديث: «اكرموا البقر فإنها لم ترفع رأسها إلى السماء، منذ عبد العجل، حياء من الله». وحديث آخر. «اكرموا البقر فإنها سيدة البهائم». ويفسر الإمام ابن قيم الجوزية فعل البقرة هذا إلى الفطرة التي فطر الله عليها الكائنات⁽³⁾.

(1) الأصفهاني، كتاب الأغاني 4 ص 101، وهي من قصيدة مطلقا (المصدر نفسه، حاشية المحققين. إحسان عباس وبكر عباس وإبراهيم السعافين).
اعلم بأن الله ليس كصنعه صنْع ولا يحلي عليه ملْحَدٌ

(2) السواح، لغز عشتار، ص 70.

(3) ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الممثلة الجهمية، ص 212

أما البيئة الصحراوية فخصت الجمل بتكريم يتناسب مع دوره في حياتها، فهو «سفينة لصحراء». ذكر الدميمري أسباب التَّحريم اليهودي لتناول لحم لجمل ولبنه وشحمه: «أن ذلك كان من اجتهد النبي يعقوب، والسَّبب في ذلك أنه كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء، فلم يجد شيئاً يؤلمه، إلا لحوم الإبل وألبانها، فلذلك حرمها»⁽¹⁾.

غير أن للهود تفسيرهم الخاص، مفاده: أن الجمل حيوان غير مشقوق الحافر وذوات الحافر المتوحد رغم اجتراحها ترمز إلى من «لا أخ عنده يظهر له غشه غير منْتَفِع بالاجترار والهديز بكلام الله»⁽²⁾، لهذا، يكون رجساً. تجاوز لإسلام هذا التَّحريم، فالجمل بالنسبة لمكة وبطاحها وأهلها ليس كالمختزير لا أثر له في الحياة، فكيف يُعدُّ رجساً ما ركب طهره النبي إلى تجارة وهجرة، وكانت ناقته مأمورة من الله⁽³⁾، والغزو لنشر الإسلام تم على ظهور الإبل. ناهيك من أن الجمل في الرؤيا عند العرب يشير إلى الحج، وكذلك السَّاقَة في المنام تشير إلى النِّزَاج من امرأة مخلصه. ومن جانب آخر يقاس شرف العربي آنذاك بكثرة ما يمتلك من الجمال والثَّوق.

(1) الدميمري، حياء الحيوان الكبرى 1، ص 25.

(2) السرياني، تفسر سفر الأحبار، ص 52

(3) ابن هشام السيرة النبوية 2 ص 105

وأكرم عرب الجزيرة الناقة التي تلد عشرة بطون، أو التي أوصلت راكبها بعد مشقة طريق طويل فأطلقوا عليها اسم السائبة أو البحيرة، أي يحرم ذبحها واستخدامها وتترك مع مراعاتها بالأكل والشرب وهاء وتقديراً. ثم ورد نص قرآني أبطل العنصر بذلك التقلد، وغدت تستخدم وتدبح: ﴿مَا حَمَلَ اللَّهُ مِنْ تَحْمِيلٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْذَهُمْ لَا يَتَذَكَّرُونَ﴾⁽¹⁾. ونصوص آخر توحى بتكريم الناقة منها: ﴿وَيَنْقُورُ أَعْدَاؤُ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ نَبِيٌّ مِنْ رَبِّكُمْ هُذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أََرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا يُسَوِّئُوا بِآخِذَتِكُمْ عَنَّا آيَةً﴾⁽²⁾. لكن ليس المعني جنس النوق، إنما ناقة بعينها، حتى لا يذهب لبل إلى تحريم ذبحها لجنسها.

لموقع الإسم عند العرب جاء خلقها دليلاً على قدرة القادر، شأنها شأن رفع السّموات، ونصب الجبال. ﴿أَفَلَا يَظُنُّونَ إِلَىٰ إِلَهِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَ الْإِنِّالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَ الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾⁽³⁾.

على أية حال، الصّلة واردة بين التّكريم القرآني للناقة والمفهوم العربي للسائبة والبحيرة. تفسر قداسة الناقة المذكور في الآية بأنها كانت في أرض ثمود، ولست من صخرة ملساء.

(1) سورة المائدة، آية: 103.

(2) سورة الأعراف، آية: 73.

(3) سورة الفاشية، آية: 17 – 20.

ولها يوم تشرب ماء الوادي كله، وتسقي بدله قبيلة ثمود اللبن. لقد ورد في القرآن تحذير من الإساءة لتلك الناقة: ﴿مَقَالَ لَمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْنَمَ عَلَيْهِمْ دَنَّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا وَلَا يَخَافُ عِقَابَهُ﴾ (١). وتكريماً لدور الأبل في حياة الجريرة ورد في الحديث النبوي: «لا تسبوا الأبل فإن فيها دقوة الدم، ومهر الكريمة» (٢).

ساعد الممدس الحيواني الإنسان على التوازن إزاء المخاوف، التي تحيط به من كل حاسب، في عصر اعراء والكهوف، موفرأ له الاطمئنان في لحظة الخطر، فعند العجة يطره مدحاً ويفيض عليه بالندور. ما ربحه الحيوان من هذا التقدیس هو تحريم لحمه، الذي يفضي إلى عدم قتله، وبسلطة الضمير الديني يكون هذا التَّحريم أقوى من أي قانون وضعي يقصد حماية الحيوان. لكن بتحول عجيب من التقدیس إلى التدنيس. لكن الحماية كانت من نصيب بعض الحيوانات وحققها في احياة دون غيرها.

بعد قصي تعامل الإنسان مع الحيوان لطوالم ولممسوخ ننتهي إلى القول: لكل دين تفسيره الواقعي أو الأسطوري لما حل وحرم. ولكل يشرون إلى معبود واحد مع اختلاف السبل. ونيس هناك أقسى من التجيس باطعام!

(١) سورة شمس، آیه: ٢٣ - ٢٥.

(٢) الضمير، حياة الحيوان الكبرى ١ ص ٢٣

الباب الرَّابِع

لصوصية الكتابة

لصوصية الكتابة الفقهاء والسُرقة الأدبية

«مَنْ أَحَدُ مِنْهُمْ مَعْنَى بِلَفْظِهِ فَقَدْ
سَرَفَهُ . وَمَنْ أَخَذَهُ بَعْضُ لَفْظِهِ فَقَدْ
سَلَخَهُ ، وَمَنْ أَخَذَهُ عَارِيًّا وَكَسَاهُ مِنْ عِنْدِهِ
لَفْظًا فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِمَّنْ أَخَذَهُ مِنْهُ»

الهمذاني، الألفاظ الكتابية

اعلاه كلمة في لصوصية الكتابة للكاتب الأديب عبد
الرَّحْمَنِ بْنِ عَيْسَى الهمذاني (ت 320 هـ)، وهو من الكتاب
المقلين، وعندما أَلَفَ كتابه قال فيه الوزير الصَّاحِبُ بْنُ عِبَادٍ
(ت 385 هـ): «لو أدركت عبد الرَّحْمَنِ بْنَ عَيْسَى، مصنف كتاب
الألفاظ لأمرت بقطع يده». ولما سُئِلَ عن السبب قال الصَّاحِبُ:
لأنه «جمع شذوذ العربية الجزلة في أوراق يسيرة، فأضاعها في
أفواه صبيان المكاتب، ورفق عن المأدبين تعب الدُّرُوس، والحفظ
الكثير، والمطالعة الكثيرة الدَّائِمة»⁽¹⁾. ولصوص الكتابة هم صبيان

(1) الهمذاني، الألفاظ لكتابية، من مقدمة مصحح الكتاب مدرس البيان في
كلية القديس يوسف، كنها 1885.

المكاتب، وهم على حد تشخيص الهمذاني «مَنْ أَخَذَ مِنْهُمْ مَعْنَى بِلَفْظِهِ فَقَدْ سَرَقَهُ»^(١). أما «وَمَنْ أَخَذَهُ بِبَعْضِ لَفْظِهِ فَقَدْ سَلَخَهُ» فهو سرقة مفصوحة، لكننا صيبنّا عنايتنا على الانتحال الحرفي لفظاً ومعناً.

كشفتُ أكثر من سرقة أدبية وعلمية، على صفحات جريدة «الشرق الأوسط»، منها كتب كاملة في الأديان والمذاهب، وعلى وجه الخصوص الأيزيدية ولصائبة المندائيين. هدفتني ذلك إلى استفتاء فقهاء الدين، ومن مختلف المذاهب: علماء الأزهر، وآية الله خامنئي، وآية الله فضل الله، وغيرهم، ونشرت فتاويهم، التي وصلتني، ضمن مقال في جريدة لشرق الأوسط (العدد 9021 المؤرخ في 10 أغسطس 2033).

وقبلها نشرت مادة عن سرقة كتاب حول اليزيدية قام بها أكاديمي سوري، رئيساً لقسم أكاديمي، في الشرق الأوسط (العدد: 8302 والمؤرخ في 21 أغسطس 2001) ونشرت مادة عن سرقة كتاب حول اصباية المندائيين، قام بها كاتب عراقي، في الشرق الأوسط أيضاً (العدد 8421 والمؤرخ في 18 ديسمبر 2001). ومادة في جريدة إيلاف (3 مايو 2004) فصحت سرقة بحث في الصابئة المندائيين أيضاً. وفي الجريدة ذاتها بنيت أن

(١) المصدر نفسه، ص 9، ونسخة المطبعة الرّحمانية 1922 ص 8.

الدبلوماسي الإيراني علي دشتي ترجم إلى الفارسية بتصريف كتاب لرصافي «الشخصية المحمدية»، ولم يؤلف «٢٣ عاماً». دراسة في السيرة النبوية المحمدية» (الشرق الأوسط، العدد 9703 المؤرخ في 22 يناير 2006)، وكتبت أيضاً مادة «القرصنة والتدليس في نشر لكتب»، عما يحصل بيران من قرصنة طبعه الكتب العربية (الشرق الأوسط، العدد 9941 والمؤرخ في 15 فبراير 2006).

وكنت ناشدت رئيس إقليم كردستان العراق السيد مسعود البارزاني في مقالة نشرته على صفحات الرأي في الشرق الأوسط (العدد 10068 والمؤرخ في 22 يونيو 2006)، تساءلت فيه عن توزيع أحد سُراق الحروف، حيث أصبح أحدهم وزيراً، وقيل لي إن الموظف الموكل بالإعلام أو إدارة مكتب رئاسة الإقليم لم يطلع الرئيس على المقال، تحت حجة هناك وزراء لهم باع في الفساد المالي فما قيمة سرقة الحروف! وعذر الموظف المعني بإدارة مكتب رئيس الإقليم لا يدرك خطورة هذه السرقة على العقول، وكيف يستهزء أولئك اللصوصيين من عقول الناس، فهذا النوع من الصُّصوية أخطر بكثير من لصوصية الدراهم. فإذا كنت الدراهم تخص الجيوب فالحروف تخص العقول.

وأ تذكر دخلت في معارك كي أمنع أحد المعتسترين بالعمامة والدين من نشر مواد منتحلة في المجال الثقافي، عندما كنت

أعمل محرراً في حريدة عراقية (2000 - 2003)، لكن هذا المصمم أخذ حزبه يناديه بالشيخ الدكتور، بتوجيه على ما يظهر من رئيس حزبه، الذي يرى أنه بحاجة إلى عمائم تقدمه للجمهور العراقي المنلوب على أمره وعقله، وهو لم يحص على الشهادة المتوسطة، ويمتلك الآن معهداً يُعيد به تشكيل العقل العراقي فتأمل حجم الكارثة.

كان آخر المتحليين راهب من كتابي «معتزلة البصرة وبغداد» (لندن: دار الحكمة 1997 الطبعة الأولى). حيث ظهرت المقدمة كاملة في كتابه «المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر» (بيروت: مكتبة النوائج والتأثير وتوزيع دار الفارابي 2010). وقد ترددت هي الكتابة عن هذه الفضيحة لأنني كنت أظن بالزَّهَب قاشاً أنه سيملاً بعض الفراع الذي تركه آباء وباحثين مسيحيين عراقيين كبار. كنت أظنه سيسد ثغرة مما تركه غياب الآب أنستاس الكرمللي (ت 1947)، وكوركيس عواد (ت 1983)، والآب والوزير الكاتب يوسف غنيمية (ت 1950)، والباحث الفد يعقوب سركيس (ت 1959) وغيرهم من كبار الباحثين والمحققين العراقيين المسيحيين منهم تعديداً!

وليس لنا مقابلة الآب الزَّاهب بالشيخ صاحب العمامة البيضاء، الذي من سوء حظّه، أنه حاول الشُّهرة عبر الكتابة والثقافة، أن أعثر أكثر من مرة به سارقاً، فالأول صاحب فلم ودأب على

البحث، وله سبعة وسبعون كتاباً والثامن والسبعون على ما يبدو هو الذي انتحل له المقدمة كاملة، بمعنى أنه كان يجيد الكتابة على خلاف الشيخ، يصعب عليه تركيب الجمل من تلقاء نفسه، إلا أن الشَّرْقة واحدة، سواء كانت مقدمة أو كتاباً كاملاً، وبعد هذا الموقف لابد من الحذر مما ورد في بقية الكتب الرَّاهِب.

صَح لي أن الشَّيْخ لا يجد حرجاً، ويبدو الرَّاهِب أيضاً، في ممارسة هذا النوع من الشَّرْقة، ما دامت غير محرمة بالاسم في الإنجيل والقرآن والحديث، وكتب المعاملات من الفقه. فهناك من لا يسرق الدرهم لكنه يسرق الصَّفحة والصفحتين إلى الكتاب كاملاً. وهو حسب ادعاء السَّارِقِينَ مقابل جهد النَّسِخ، ومن حق النَّاسِخ أن يضع اسمه على ما ينسخ مؤلفاً لا ناسخاً تطور أمر الشَّيْخ إلى وضع لقب دكتور على كتاب نسخه من كتابين آخرين، وعلى الرَّغْم أنه يعترف بعدم دراسته الجامعية، ولا العليا، إلا أنه استطاب حيلة قول أحدهم أن ما نسخ من لورق يستحق هذا القِب، فكان كذلك.

لكن، لا لوم على الشَّيْخ فإذا كان الضَّقهَاء المراجع يأخذ أحدهم من الآخر، في العبادات والمعاملات، فلماذا لا يأخذ ما كُتِب حول أسماء الله الحسنى، وما أعجِب به لعي النوردي ليكون باحثاً اجتماعياً. والمَشْجَع على هذا الفعل أن سرقة الحروف غير محرمة.

فيل، من قبل، تعير حاطر الفقيه وامفسر جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) على لفقيه شهاب الدّين أحمد بن محمد القسطلاني (ت 923 هـ) لأنه عرف من كتبه ولم يتسب إليه، فشعر القسطلاني بعبض السيوطي عليه «فدق عليه الباب، قال، من أنت؟ أجاب القسطلاني: أنا القسطلاني حئت إليك حافياً مكشوف الرأس لطبيب خاطرك عليّ، قال السيوطي: قد طاب خاطري عليك»⁽¹⁾.

تؤكد هذه الرّواية أن السيوطي، وهو الفقيه، قد طاب خاطره من سارقه، وهو الفقيه أيضاً، بمجرد الاعتذار، فهو لم يجد في الفقه والدّين عموماً ما يحرم سرقة حروفه مثلما حرمت سرقة دراهمه!

يتصل عدم اهتمام لفقهاء في أمر السرقة الأدبية بالتقليد الذي جرى عليه الفقهاء في العصور كافة. لم تشغل هذه القضية أئمة الفقه الخمسة أو السبعة، لأنها حسب رأيهم، خارج الهمّ الديني، وما يتعلق بالعبادات والمعاملات. فكيف يهتم الإمام الشافعي مثلاً بسرقة شعر أو كتب الأدب، وهو الذي كبح عطشه الشعرية من أجل اهتمامه المقهي بالقول⁽²⁾؛

ولو لا الشعر بالعلماء يُزري

لكنف اليوم أشعر من لمبيد

(1) أبو خليل، من صيغ القرآن ص 75.

(2) الشافعي، الديوان ص 27.

كيف يفتي الفقهاء في سرقة الشعر، أو النّص الإبداعي. وهم ينظرون في النّص القرآني ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمَرَ أَنَّهُمْ فِي كُفٍّ وَإِمْهَاتُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾⁽¹⁾. وأن وراء الشعر والأدب شياطين.

لهذا، لا تجد لسرقة الأدبية والفكرية حكماً عند الفقهاء والمشرعين المسلمين. لا قديماً ولا حديثاً، كذا الحال في فقه وكتب أهل الأديان الأخر. وإن وضعت لها مؤسسات الثقافة العالمية أحكاماً تصل إلى الفرامة ومصادرة المال المسروق، وعدها جريمة من الجرائم، لكن سارق الحرف العربي ما يزال محمياً، لا يطوله شرع سماوي، ولا قانون وضعي⁽²⁾.

ربما ترددت بعض الصحف والمجلات العربية عن كشف الجريمة بتبرير يتراوح بين القول بتوارد حواطر وخلل في

(1) سورة الشعراء، آية 226 - 224.

(2) لعلّ كان كتاب يدوي طيانة «السرفقات الأدبية» (القاهرة: 1956، 1969) سابقاً، من بين المعاصرين. إلى السألف في هذا المجال. وعرف السرقة الأدبية بالقول: «انتزاع الفكرة من مُنشئها ومبدعها جنابة لا تفل عن حناية سلب الأموال والمتاع من صاحبها ومالكها». إلا أن لكتاب جاء بإيادك أعني واسمعي يا جارة. كان خالفاً من الإشارة إلى سرفقات الحاضر. كذلك حاولت عدة مطبوعات التصدي لحقوق «التأليف، وطرحها كمسكلة هي البلدن العربية. لكنها حلت من معالجة قهفية ودينية، مع أن بعضها حاول قياس السرقة لعلمية والأدبية سرقة المال العيني منها: «حقوق المؤلف في الوطن. لعربي بين التشريع والتطبيق» لمجموعة مؤلفين، و«حق الانتكار في الفقه الإسلامي المقارن» لفتحي لدريني.

الاقتباس، مع أن السرقة غير هذا تماماً. لا نتحدث هنا عن توارد خاطر أو إهمال في ذكر مصدر الاقتباس والتضمين، إنما نتحدث عن سرقة نصوص كاملة؛ فصول وكتب، مارسها أشخاص لو عرضوا للمحاكمة لظهر جساً عوزهم وفقرهم لما يتصدون له من أدب وعلم. ظلت السرقة الأدبية بعيدة عن لاهتمام الباحثي والفقهي رغم كثرة السارقين والمُنتحلين، بينهم وجوه معروفة، احتمت وراء شهرتها.

بعد التأكد من خلو كتب فقه المذاهب الإسلامية، وما كتب حول جريمة السرقة وأحكامها في كتب قانونية، وفقهية مختصة من أي إشارة أو تلميح إلى السرقة الأدبية والفكرية، مثل «أحكام السرقة هي الشريعة الإسلامية والقانون» لشيخ أحمد الكبيسي استفسرنا الفقهاء المتقدمين في مذاهبهم عبر الرسالة التالية: «ما حكم السرقة الأدبية والعلمية في الفقه، وأعني سرقة نص مكتوب من كتاب أو مجلة، أو أي دورية أخرى، مطبوعة ومنشورة ونسبته إلى كاتب آخر، نصاً أو بعد تحويل وتحرير، وما حكم سرقة لأفكار والآراء الأدبية والعلمية بعد كشفها بالدليل القاطع، وهل يشبه حكمها حكم سرقة المال والحلال، مع أنها أكثر خطورة من غيرها؟».

تحت هذه الحاجة وجَّهتُ الرسالة أو طلب الفتوى أعلاه إلى كُر من مكتب آية الله مرشد الجمهورية الإيرانية الإسلامية

بمد إدين المفية

بطهرن، ورئيس لجنة الفتوى في الأزهر الشريف، وآية الله محمد حسين فضل الله، والشيخ الدكتور زكي بدوي عميد الكلية الإسلامية ببريطانيا، وآية الله الميرزا جواد التبريري، والسيد فاضل الميلاني عضو مجلس أمناء مؤسسة الإمام الخوئي بندن، وآخرين لم نصلنا ردودهم فعزفنا عن ذكر أسمائهم.

جاء اية الله خامنئي بخطه، وبعبارة مقتضصة جداً، في حكم سارق الفكر و لنصوص: «بسمه تعالى، لا يجوز على الأحوط»، ومعروف في لغة الفقه أن القول بالاحتياط يأتي بعد وجود إشكال ما. ومعنى عبارته: لا يجوز على الأقوى، ولا يظن القارئ أن في عبارة خامنئي تردد أو تهاون مع هذا النوع من السرقة، وإنما هي اصطلاحات الفقه الحذرة، وخاصة في مسألة لم تطرح من قبل، ولم يعان منها المفية، ولم يهتم بها المسلمون، فالكتاب والمثقفون كما هو واقع الحال أقل صلة والتصاقاً بالفقهاء. فإذا كان المشرعون قد اختلفوا حول اعتبار اختلاس الكهرباء سرقة، بحجة أنها شيء غير قابل للحيازة، وبعثناج إلى هضم لفلسفة العلاقة بين المادة والطلاقة، فكيف سيكون التعامل مع سرقة أفكار وخواطر؟

كانت فتوى لجنة الأزهر في سرقة الأفكار والنصوص واضحة، وقد يطول مقترفها حكم سرقة الأموال بتقدير وقياس الفعل، مع التمييز بين الاقتباس والاحتلاس. جاء في الفتوى: «تميد اللجنة

بأن لاقتباس بكل أنواعه من كتاب أو مجلة أو مرجع حائز شرعاً، ولا شيء عليه، بشرط أن ينسب إلى مصدره وصاحبه عند الكتابة والتسجيل، ورده إلى مصدره الأصلي. أما النقل من كتاب أو مصدر أو مجلة عند التأليف ونسبة ما كتبه الكاتب، وما نقله عن غيره إلى نفسه فهذا أمر حرمه الشرع ولقاتون، وهو نوع من السرقة أما النقل للأفكار وكتابتها وتطويرها وتزويرها بأفكار أخرى وتحديثها فليس في ذلك شيء، وذلك ينطبق على سرقة الأفكار والآراء العلمية والدينية بشرط أنه عند هذا السؤال تنسب الفكرة إلى مخترعها ومبدعها، وذلك لا يشبه في حكمه شرعاً حكم سرقة الأموال والمتاع من قطع اليد وإقامة الحد، وإن كان يجوز في ذلك التقدير إذا كان الحال كما جاء بالسؤال، والله تعالى أعلم» (إمضاء رئيس اللجنة 30 يناير 2003).

كان المقصود في السؤال هو «هل يشبه حكمها حكم سرقة المال والحلال، مع أنها أكثر خطورة من غيرها؟» وحسب القياس والمماثلة يلحق سارق الأفكار والنصوص ما يلحق سارق المال العيني من قطع يد أو حبس.

ومن جانبه عدّ آية الله فضل الله (ت 2010) وبحظه أيضاً اختلاس النصوص تزويراً للحقيقة، مع حكم سرقة الأفكار مثل حكم سرقة الأموال، جاء ذلك في جوابه المشطور إلى شطرين. «أولاً: لا يجوز نسبة النص الثابت لكاتب معين إلى كاتب آخر

لأنه كذب وتزوير للحقيقة. أما اعتباره سرقة بالمعنى الشرعي للكلمة فيتبع اعتبار الملكية الفكرية للنصر من قبل القانون العام، أو العرف بحيث يؤخذ الشخص على ذلك تماماً كما لو نسب الكتاب إليه أو طبع المؤلف على حسابه لاستثماره من دون إذن صاحبه. ثانياً: الحكم هو الحكم إذا علم بأن لفكرة مأخوذة من الفكر الآخر لا على أساس توارد الخطر أو الإعلان بتبنيه من قبل الشخص الذي يتبناه» (توقيع: محمد حسين فضل الله 3 يناير 2003).

وتوصل الشيخ زكي بدوي، كباحث ودارس في الفقه، إلى حقيقة أن الفقهاء لم يتعرضوا لهذا النوع من السرقة من قبل، ولم يخرجوا بتفسير آية السارق والسارقة أبعد من السرقات العينية وأشار إلى نقطة مهمة وهي أن المال الفكري لا يحفظ بصندوق أو بنك، وسارقه سارق علانية لا سارق سر، ويرى وضع عقوبة تعزيرية على مرتكبها. ورد في جواب الشيخ بدوي: «أن الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المشكلة، إذ كان اهتمامهم منصّباً على السرقات العينية، والتي جاء حكمها في آية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾.. الآية».

«أما السرقات الأدبية فلا ينطبق عليها تعريف السرقة الفقهي، الذي يشترط أن يستولى لسارق خلسة على ملك الغير بقصد تملكه. والمواد الفكرية والعلمية لا توضع في حرز ولا تؤخذ خلسة بل تقع السرقة علناً. هذا من جانب وبين الجانب

الأخر فقد كانت السرقات لأدبية بمعنى سرقة فكرة معينة في قصيدة (كلمة غير واضحة). كما أن العلماء كانوا يقتبسوا من كتابات غيرهم دون ذكر المصدر، إذ كانوا يرون العلم أمراً مشاعاً، حتى كانوا يفتنون بعدم دفع أجر لمعلم القرآن مثلاً. كل هذا لأن الظروف الاجتماعية في الماضي كانت لا تمنع الأديب ولا المفكر ثمناً في مقابل إنتاجه أما اليوم فالمقالات الأدبية والفكرية لها ثمنها، فهي إذن مادة ينبغي حمايتها من جانب السريعة. فأننا أرى أن مرتكبها قد تلبس بجريمة ينبغي أن يعاقب عليها عقوبة تعزيرية، أي غير محددة يمررها الحاكم ردعاً لعامة الناس من ارتكابها. والله أعلم» (ت وقيع: زكي بدوي 16 يوليو 2003)

أما اعتبر الشيخ بدوي للسرقة بما يقابلها من مال فهذا تجاوز على الحق الروحي الذي تمثله الأفكار والأحاسيس والحروف، كما هي اللوحة الفنية وقصيدة الشعر والاختراع والكذب والمقال، ولكل جهد كاشي متعلق بروحي لا يقل عن متعلق الرسم والشعر، بمعنى هل تجوز سرقة الكتابة التي لا تباع؟ وربما أرقى الكتابات ما لا يباع. اكتفى في حكم السرقة الأدبية آية الله الميرزا جواد التبريزي بعبارة 'خلافة عامة: «لم يبيع للمؤمن أن يعمل عملاً يذهب بتعب الغير هدراً، والله الموفق إلى السد»'. وماورد كان رُياً تحذيراً يقال لكل شواذ المجتمع، ليس فيه مقارنات الفقيه وحججه واستقرئه.

بيد أن أقوى رأي من بين المستفتين جاء على لسان السيد
عاضل الميلاني، حيث قرن سرقة الفكر بسرقة الولد الصبي، فكم
هي خطيرة إدأ؟ وإن لم يعط حكماً صريحاً فيها لكن تشبيه
الأفكار والجهد الذهني عموماً بالأولاد يعني أن هذا النوع من
السَّرقة أخطر من سرقة الأموال العينية، فهو يوازي الاختطاف.
جاء في جواب الميلاني: «بسمه تعالى، رغم أن مصطلح السرقة
بالوصف القانوني قد لا ينطبق على القضية المذكورة أعلاه، فإن
أخذ نتاج الآخرين ونسبته إلى من أخذه خيانة واضحة، ومخالفة
صريحة لأداب المعاشرة، والاعتراف بسلطة الكاتب والمؤلف،
والشاعر ونحوهم على نتاجهم المكري والأدبي، بل ربما كانت هذه
العملية أشد على صاحبها من اختطاف ولده الصلي، ونسبته إلى
غير أبيه. ومنّ الواضح أن الخيانة محرمة في الشريعة الإسلامية
وإذا استفاد (السارق) من هذه العملية فلا يبعد أن يكون مسؤولاً
عن التعويض. والله لعالم (سلخ جمادي الأولى 1423)».

يقود تردد الفقهاء في استخلاص حكم صريح أو تأكيد عقوبة
السرقَة المعروفة على منْتحي الأفكار والمال المكتوب إلى الصول
بمحاربة إهمال الأولين لهذا النوع من السرقة. معلوم أن أغلب
الفقهاء يميلون إلى النص أكثر من ميلهم إلى الرأي. لكن عذر
الأوليين أنهم حصروا وجوب الأمانة في النص الديني، فأظهروا
أحكاماً رادعة لمنّ يحاول أن يشوه تلك النصوص بزيادة أو
نقصان.

وَمِنْ أَصُولِ النَّقْلِ وَالزُّوَايَةِ مَا وَرَدَ فِي كِتَابِ الْخَطِيبِ الْبَغْدَادِيِّ (ت 463 هـ) «الكفّية في علم الرواية»، حث فيه على حفظ جهد الزُّوَاة وسلامة السند. معلوم أن عدم الأمانة في نسبة النص إلى صاحبه يعني تزويره أو سرفته، وهذا ما ترمي إليه جهود فضح السرقة الأدبية، لكي لا يشاع أدب مشوه. وتشتهر بين الملأ أسامي أدياء.

رغم التساهل القديم في أمر السرقة الأدبية فالأولين، من غير المقهاء، احتفظوا إلى حد ما بأصول في التأليف، وإن كانوا لم يفقهوا استخدام أرقام الصفحات في تصانيفهم إلا أنهم كانوا يذكرون اسم من اقتبسوا عنه. أكثر الحافظ من ذكر أرسطو وكتابه «الحيوان». وأكثر المؤرخون من ذكر الطبري ومحمد بن حبيب، وأكثر أصحاب السير من ذكر محمد بن إسحاق وابن هشام. بينما امتنع آخرون من الاعتراف بفضل غيرهم. لأن الأمر يتعلق بنهب كتاب كامل وأفكار شاملة.

هذا ما مارسه ساعد الأشمري (القرن الثالث والرابع الهجريين)، إذ أدخل كتاب «فرق الشيعة» للتوحيدي (القرن لثالث الهجري) كاملاً في كتابه «المقالات والمرق» بعد أن غيب سم مصنفه، ومع ذلك وجد محققه محمد جود مشكور حيلة لستر هذه السرقة فأخذ يذكر كمات وحروفاً ميزت بين الكتابين، هي في الغالب حروف جر وعطف وعبارات استدراك ليس أكثر.

واتحل ابن خلدون في مقدمته أفكار إخوان الصفا بصياغات متقاربة من رسائل هم من دون أن يذكر لهم فضلاً.

كان خلو أحكام الفقه من حكم يحمي المال المكري مقلداً لبعض العلماء، فهذا أبو الحسن المسعودي (ت 346 هـ) اضطر إلى استهلال وختم كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» بالتحذير الآتي:

«مَنْ حَرَفَ شَيْئاً مِنْ مَعْنَاهُ، أَوْ أزال رُكْناً مِنْ مَبْنَاهُ، أَوْ طَمَسَ وَاضِحَةً مِنْ مَعَالِمِهِ أَوْ لَبَسَ شَاهِدَةً مِنْ تَرَاجُمِهِ، أَوْ غَيَّرَهُ أَوْ بَدَّلَهُ، أَوْ ابْتِغَاهُ أَوْ حَتَصَرَهُ، أَوْ نَسَبَهُ إِلَى غَيْرِهِ أَوْ أَضَافَهُ إِلَى سَوْنَاهُ، فَوَافَاهُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ، وَسَرَعَةَ نَقْمَتِهِ وَهُوَ دَاحٍ بِبَلَايَاهُ، مَا يَعْجُزُ عَنْ صَبْرِهِ، وَيَحَارُ لَهُ فِكْرُهُ، وَجَعَلَهُ مِثْلَةً لِلْعَالَمِينَ وَعِبْرَةً لِلْمُعْتَبِرِينَ وَآيَةً لِلْمُتَوَشِّمِينَ، وَسَلَبَهُ اللَّهُ مَا أَعْطَاهُ، وَحَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ مِنْ قُوَّةٍ وَنِعْمَةٍ مَبْدَعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِنْ أَيِّ الْمَلَلِ كَانَ وَالْآرَاءِ، إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَقَدْ جَعَلْتُ هَذَا التَّخْوِيفَ فِي أَوَّلِ كِتَابِي هَذَا وَآخِرِهِ»⁽¹⁾.

إن اكتفى المسعودي بتضمن مروجه التحذير والتخويف، فأخروا دفعهم قلقهم إلى دفن أو حراق كتبهم أو رميها بالماء.

(1) المسعودي، مروج الذهب: 1 ص 19 و 9 ص 301.

وقد اعتبر ابن الحوزي (ت 597 هـ) هذا العمل من تبليس إبليس.

ظل الفقه متساهلاً مع السرقة الأدبية، حتى ظن بعض مقترفيها أنها ليست جنحة أو حناية، مع أن أدب السرقات ظهر مبكراً، بداية من القرن الثالث الهجري، وإن كانت بوادر هذا النوع من الأدب معروفة مُنذُ العصر الجاهلي، مثلما أفصح طرفة بن لعبد:

ولا أغير على الأشعار أسرقها

عنها غنيت وشر الناس من سرقا

وقال لقاصي الجرحاني (ت 366 هـ): «السرق، أيدك الله دء قديم، وعيب عتيق. وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر ويستمد منه قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه، وكان أكثر ظاهراً كالتوارد»⁽¹⁾. وعدُّ أبو الفرج النديم (ت 375 هـ) من كتب أدب السرقات: «سرقاب البحري من أبي تمام» و«سرقاب الشعراء» لابن طيفور (ت 280 هـ)، و«السرقات» لعبد الله بن امةز (ت 296 هـ) وغيرها، وشغلت سرقات المتنبي (ت 354 هـ) كتاب القرن الرابع الهجري، فصنف محمد بن الحسن الكاتب (ت 388 هـ) «الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي».

(1) الجرجاني الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 166 - 167.

والحسن بن علي بن وكيع (ت 393 هـ) «المُنْصَف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي»

لم يتوقف المؤلف في سرقات المتنبي عند كتاب القرن الرابع الهجري، فبعدهم صنف أبو سعد العميدي (ت 433 هـ) «الإبانة عن سرقات المتنبي»، واعتبر أشعاره مَنسوخة كافة، وعاب على أنصاره فتنتهم بمعانٍ مسلوخة، على حد زعمه. أما ابن بسام النحوي (ت 542 هـ) صاحب «سرقات المتنبي ومشكل معانيه»، فعده سارقاً من خمسين شاعراً.

يفتضح أمر سرقات الشعر سريعاً لأن عيونه تسري سريعاً في الالهاق، وبحوز فيه ما لا يحوز في غيره من فنون الأدب، إنها «الضرورة الشعرية». أما النثر فانتشاره كان محدوداً، ونصوصه مقيدة، ويمكن للسارق أن يتحصى وراء الألفاظ بسهولة، لذا قَلَّت التهم الموجهة للنثرين، مع أن سرقات النثر تفوق سرقات الشعر بكثير، ومن اعترف بفضل الآخرين ولو بإشارة عابرة لم يعد آنذاك سارقاً، وأحياناً قد يعذر المستفيد من عدم الاعتراف بصاحب الفضل عليه.

هناك ماذح مفضوحة معاصرة لانتحال الكتب يختلف بعضها عن بعض درجة وأسلوباً، مثل سرقة كتاب المؤرخ عبد الرزاق الحسني «اليزيديون في حاضريهم وماضيهم»، وسرقة كتابي المستشرق البريطاني الليدي دراوير والمستشرق الألماني كورت

رودولف، قام بهما أستاذ جامعي سوري في «اليزيديون، واقعهم، تاريخهم ومعتقداتهم»، وكانت عراقي في «العندائيون الصابئة».

صدر كتاب الحسني «اليزيديون في حاضرمهم وماضيهم» أول مرة العام 1929، ثم طبع عدة طبعات، حتى صدرت العام 1984 طبعته العاشرة. أصدره مرة باسم «اليزيديون» وأخرى باسم «عبدة الشيطان»، وظروف خاصة صدر مرة بنوقيق «هاشم البنا». (ما عدا هذا الكتاب تصل تركة الحسني في التاريخ والأديان والمذاهب إلى تسعة وعشرين كتاباً، أفضرم «تاريخ الوزرات العراقية»).

أما مُتَّحَل كتابه «اليزيديون...» فهو كما أسلفنا أسناذ جامعي، ومؤلف لتسعة وعشرين كتاباً، حسب ما هو مثبت في الكتاب المُتَّحَل، في موضوعات لا يربطها رابط، بين كتاب عن شخصية الإمام علي، وقاموس عبري عربي، وآخر فارسي عربي والطباعة ورسالتها وغيرها ويا سبحان الله كأن المؤلف مُنْسوخ من خلايا الحسني. من ناحية عدد المؤلفات، وما ورد في كتابه الذي بين أيدينا من مواصفات.

اعتقد المُتَّحَل أنه بتثبيت مراجع حاالية من اسم الكتاب المُتَّحَل سيوهم القارئ أو المهتم ويمرر انتحاله؛ فيدلاً من اسم الكتاب «اليزيديون في حاضرمهم وماضيهم» ذكر اسم الكتاب بـ «عبدة الشيطان»، وهو الكتاب الوحيد بين قائمة المراجع التي

يدعي التونسي أنه استعان بها، ذكره بلا تاريخ ولا مكان طبع أو نشر، مع أن الكتاب المذكور، بالاسم لمذكور، كن له تاريخ ومكان طبع ونشر، وطبعاته كانت مؤرخة 1931، 1951، 1953، 1961.

واكتفى بذكر النسخة المترجمة إلى الفارسية عن طريق سيد جعفر غضبان، باسم «يزيديها وشيطان يرستها». لكن السرقة تمت من كتاب الحسني «اليزيديور في ماصيهم وحاصرهم» الطبعة العرسية، العام 1984 (منشورات المكتب العربي لتوزيع المطبوعات). يتضح ذلك من خلال مقابلة النصوص والأفكار والإضافات التي عادة يضيفها الحسني على كل طبعة جديدة من كتبه. وإخفاء السرقة قام الدكتور المنتحل بنسب القليل من الهوامش والروايات إلى مترجم الكتاب، بذكر اسمه فقط هكذا (غضبان) (راجع جريدة الشُّرق الأوسط 21 آب 2001).

سرقة أخرى لافتة للنظر قام بها كاتب عراقي في «المنذائيون لصابئة» (المعهد الملكي للدراسات الدينية الأردني 2000). أثار انتباهي في البداية أن الكاتب المنتحل بعيد عن البحث والكتابة في الأديان، وله سوابق في السرقة، وأن وضع جداول بممرجات ومصطلحات مندائية تحتاح إلى معرفة هذه اللغة التي يجهلها المنذائيون أنفسهم، إلا أنه فليله لا تتعدى دائرة رجال الدين. فهو بالفعل كان يجيدها لكي يرسم حروفها ويدخل في تفسير معانيها؟ ظهر أنه أخذها نصاً من كتاب

غضبان رومي «الصابئة» (صفحة 123 — 125) برسومها ومعانيها دون الإشارة إلى المصدر، أو اسم الكاتب في الأقل.

تجدد الإشارة إلى أن المنتحل رغم أخذه الفصل الخاص بخلق العالم، والذي «ستفرق الصفحات (139 — 177) من نصوص رودولف، ذكره مرة في المقدمة كإشارة إلى ما كتب في الصابئة، وأخرى في (الصفحة 160)، بعبارة مختصرة تخص فكرة قدم الظلام، عسا هذا ليس هناك ذكر أو إشارة إلى اقتباس. وانتحل تصوصاً من كتاب «الصابئة المُنْدائيون» (بغداد 1987) لليدي دراوور ومترجمي الكتاب المُنْدائيين: نعيم بدوي وغضبان رومي.

وحتى نكون على بينة أن المُنْتحل ذكر اقتباسات لدراوور هناك وهناك بلغت في كل الكتاب 13 هامشاً واحد منها باللغة الإنكليزية، وهو على الأرجح يجيدها، وقد أطلق عليها «سم إحالات وبعد كشف الشبهة قام الناشر، وهو المعهد الملكي الأردني، وصاحبه الأمير الحسن بن طلال، بسحب الكتاب وشطبته من مطبوعاته. لكن السؤال كف مرّ مثل هذا الكتاب الملفق على لجنة النُظر في الكتب المقدمة للنشر! (راجع جريدة الشرق الأوسط 18 ديسمبر 2001).

قضية ثالثة طالت كتاب الشاعر معروف عبد الفني الرّصافي «الشخصية المحمدية»، وهي مختلفة عن لقضيتين المذكورتين، كون صاحبها الأديب والدبلوماسي الإيري علي دشتي (1896 — 1981) استفاد من كتب الرّصافي وكتب سيرة النبي محمد

بعد إدن الغني

بالفارسية، مستخدماً أسلوبه وفقرات كتبه والنتائج التي توصل إليها. نشره بالفارسية تحت عنوان «23 سال» أي ثلاث وعشرين سنة، وهي حياة الرساله المحمدية وما احتواء كتاب الرضا في.

بعد الاستفسار من مهتمين إيرانيين مثل الشيخ محمد علي نجفي المقيم بلندن، والذي كتب مقداً، من قبل، في جريدة إيرانية تصدر بلندن وتدعى «نيمروز»، حول تشابه الكتابين. قيل كانت لدشتي معرفة بمعروف الرضا في، بعد أن عاش بالعراق ودرس بكرلاء والنحف وأنه نشر كتبه في مجلة ببيروت في بداية الثورة الإيرانية. تحمس لنشره علي تقي منزوي، نجل الشيخ أغا بزرگ الطهراني صاحب كتاب «الدرية إلى تصانيف الشيعة». شاهدتُ الكتب مطبوعاً بالفارسية في مكتبة معهد الاستشراق البريطاني، ومترجم إلى اللغة الإنكليزية تحت العنوان نفسه (TWENTY THREE YEARS) نشرته العام 1985 بلندن وسدني وبوسطن دار (GEORGE ALLEN & UNWIN).

حسب المترجم (F. R. C. BAGLEY) أن دشتي طلب عدم نشر الطبعة الإنكليزية من الكتاب إلا بعد وفاته، وربما لأمر يتعلق بتخوفه من الثورة الإيرانية، فقد اعتقل بسبب الكتاب عدة أشهر، ووزع منه داخل إيران حوالى خمسة آلاف نسخة. وأخيراً وجدته مترجماً ومنشوراً بالعربية تحت عنوان «23 عاماً.. دراسة في السيرة النبوية المحمدية» عربيه ثائر ديب، ونشرته رابطة العقلايين لعرب 2004

أنجز الرّصافي كتابه «الشّخصية المحمدية» في تموز 1933 بمدينة الفلوجة، ولم يُعْمَلْ بنشره في حياته. ثم نُسخ إلى عدة نسخ، ومنها المحفوظة في حزانه لمجمع العلمي العراقي وفي مكتبة السّياسي كامل الجادرجي، وقد صادق الرّصافي عليها بالعبارة: «اطلعت على هذه النسخة.. من كتابي لشّخصية المحمدية فرأيتها صحيحة وكاملة خالية من الأغلاط في النسخ، فلذا أجيّز روايتها والنقل عنها.

هذا، وقد ضمن الرّصافي نصوصاً من كتابه الشّخصية المحمدية في كتابه رسائل التعليقات، الذي صدر في أواسط الأربعينيات، وصدرت طبعته الثّانية 1957، وهي النّسخة التي احتفظ بها.

ما تقدم كان تجربة مع اسّرفات، الأدبية والعلمية، وهي على ما يبدو أخذت بالتضاقم بعد وجود الأنترنت، وسهولة نسخ وطبع الصّحاحات، سرقات كمقالات وكتب كاملة. لكن بمدر ما سهل الأنترنت لنصوصية الحروف سهل أيضاً عملية كشّها، وهناك مواقع أسست لكشف الشّرفات، لكن التي تظهر على الأنترنت فقط، وبهذا قد واهتضح فيها كُتاب وكاتبات عدوا أنفسهم من أهل المهنة وهم ليسوا كذلك، ومنهم من هو عريق في تجربته الكتابية، لكن مثلما الأمانة في المال أخلاق كذلك الأمانة في الكتابة

المصادر والمراجع

- ابن أبي الحديد، عز الدين (ت 656 هـ).
شرح نهج البلاغة. تحقيق: محمد أبو الفصل. مصر: دار
إحياء الكتب، 1959.
شرح نهج البلاغة. بيروت: دار مكتبة الحياة 1964.
- ابن أبي أصيبعة (ت 668 هـ).
عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار الثقافة، الطبعة
الثانية.
- ابن الأثير، عز الدين علي (ت 630 هـ).
الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر 2008.
ابن الأخوة، محمد بن محمد (ت 729 هـ).
معالم القربة في أحكام الحسبة. تحقيق: روين ليوي. كمبردج:
دار الفنون 1937.
- ابن اياس، محمد بن أحمد (ت 930 هـ).
تاريخ مصر بدائع الزهور في وقائع الدهور. مصر: مطبعة
بولاق 1311 هـ.
- ابن بكار، الزبير (ت 256 هـ).
الأخبار الموفقيات. تحقيق: سامي مكي العاني. قم: منشورات
الشريف الرضي، مصور.

- ابن تفرى بردى، يوسف الأتابكي (ت 873 هـ).
- السيوم لزاهرة فى ميوك مصر والقاهرة. مصر: دار الكتب المصرية 1929 - 1932.
- ابن قيمه، شيخ الإسلام تقى الدين أحمد (ت 728 هـ).
- مجموع الفتاوى، الرياض: 1381 هـ.
- مختصر الفتاوى المصرية، اختصره بدر الدين الحنبلي، مصر: مطبعة المدني.
- ابن الجوزي، أبو الفرح عبد الرحمن بن علي (ت 597 هـ).
- أحكام النساء، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ذم الهوى، تحقيق- مصطفى عبد الواحد، القاهرة. مطبعة السادة 1962.
- صفوة الصفوة، تحقيق: محمود فاخوري، حلب: دار الوعي 1969 - 1973.
- لمنتظم هي تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية 1992.
- ابن حبيب، محمد (ت 245 هـ).
- أسماء المفاليين من الأشراف والإسلام، نودر المخطوطات.
- تحقيق عبد السلام هارون، مصر: مطبعة البابي 1973.
- كتاب المحبر، رواية، أبي سعيد الحسن بن الحسين المكري.
- حيدر اباد، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية 1942.
- من نسب إلى أمه من الشعراء، نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون، مصر. مطبعة البابي 1972.

- ابن حزم، عي بن محمد (ت 456 هـ). رسالة في أمهات لخلفاء. مجلة المجمع العلمي - دمشق 1957. طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1993. الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت: دار الندوة لجديدة 1320 هـ. المحلى بيروت: دار لجيل.
- ابن حنبل، الإمام أحمد (ت 241 هـ). أحكام النساء. تحقيق: عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية 1986.
- ابن خلّكان، شمس الدين (ت 681 هـ). وفيات لأعيان. تحقيق محمد محيي الدين عيد الحميد. القاهرة: 1949.
- ابن رُشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 595 هـ).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: مطبعة الاستقامة 1952.
- ابن سعد، محمد الرهري كاتب الواقدي (ت 230 هـ). الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر.
- ابن الطُّقْطُقِي، محمد بن علي بن طباطبا (ت 708 هـ). الفخري في لأداب السلطانية والدول الإسلامية. مصر: مطبعة الموسوعات 1899.
- ابن عيَّاد، الوزير صاحب، سماعيل (ت 385 هـ). الرّيدية. تحقيق: ساجي حسن. بيروت: الدار العربية للموسوعات 1986.

- ١- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (ت 327 هـ).
العمد الفريد. تحقيق: أحمد أمين وآخرون. القاهرة: 1940
العمد الفريد. بيروت: دار الكتاب العربي.
٢- ابن عربي، محيي الدين (ت 638 هـ).
تفسير القرآن. تحقيق: مصطفى غالب. بيروت. دار الأندلس
المتوحات المكية. القاهرة: المعارف المصرية 1974.
٣- ابن عساكر، علي بن الحسن الشافعي (ت 571 هـ).
تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: محب الدين العمروي. دار الفكر
للطباعة والنشر 1997
٤- بيبين كذب المصري. دمشق: 1347 هـ.
٥- ابن قدامة، موفق الدين (ت 620 هـ).
المغني. بيروت: دار الفكر 1984.
٦- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت 751 هـ).
احتماع الجيوش الإسلامية على غزو الممثلة والجهمية.
بيروت: دار الكتب العلمية.
روضة المحبين ونزهة المشتاقين. تحقيق: سمير رباب.
بيروت: المكتبة العصرية 2000.
زاد المعاد في هدي حير العباد. بيروت: دار الكتب العلمية 1998.
المنار المنيف في الصحيح والصغير. بيروت. دار الكتب
العلمية 1988.
٧- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ)
قصص الأنبياء بغداد: مكتبة النهضة 1988.

- ابن الكلبي، هشام بن محمد (ت 204 هـ).
كتاب الأصنام. تحقيق: أحمد زكي باشا. القاهرة مطبعة دار
الكتب والوثائق القومية 2009 (مصورة عن طبعة دار الكتب
1924).
- مثالب العرب تحقيق: نجاح الطائفي. بيروت: دار الهدى 1998.
- ابن المعتز، عبد الله (قتل 296 هـ).
طبقات الشعراء. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. مصر: دار
المعارف 1956.
- أبو حنيفة، القاضي النعمان بن محمد المغربي (ت 363 هـ)
دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن
أهل بيت رسول الله. تحقيق: آصف بن أصغر فيضي. بيروت:
دار لأضواء 1991.
- أبو خليل، شوقي
- من ضيع القرآن. بيروت: دار الفكر 1982.
- أبو نواس الحسن بن هانئ (ت بين 197 - 200).
الديوان تحقيق: أحمد عبد المجيد الفزالي. بيروت: دار
الكتاب العربي 1984
- أبو يوسف، قاضي القضاة يعقوب (ت 182 هـ).
كتاب الخراج. بيروت. دار المعرفة 1979.
- أحمد، علي
سلسلة رواد التقريب الثاني.. الشيخ شلتوت. ترجمة: عامر

شوهاني، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية 2007

- إخوان الصفا (القرن الرابع لهجري).
- رسائل إخوان الصفا، بيروت، دار صادر 1957.
- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، مطبعة نخبة الأخبار 1887.
- الأشعري، أبو الحسن إسماعيل (ت 324 هـ).
- مقالات الإسلاميين تحقيق: هلموت ريتز، فرانز بفيسابدن 1980.
- الأصمهاني، أبو الحسن الموسوي (ت 1946).
- وسيلة السجاة، مع تعليق آية الله، الكليني، قم: مطبعة مهرا سورا، بلا دريغ طبع.
- الأصمهاني، أبو الصرح علي بن الحسين (ت 356 هـ).
- كتاب الأغاني، بيروت: دار الثقافة 1983.
- كتاب الأغاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مصر: طبعة الشعب 1969.
- كتاب الأغاني، مصر: مطبعة التقسيم.
- كتاب الأغاني، تحقيق، إحسان عباس وإبراهيم الشعافين وبكر عباس، بيروت: دار صادر 2008.
- مقاتل الطالبين، تحقيق: أحمد صقر، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1987.
- أفلاطون، الفيلسوف (ت 347 ق م)
- الجمهورية، ترجمة: حنا خبار، بيروت: دار القلم.

- الأنوسي، محمود شكري (ت 1924)،
بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. تحقيق: محمد بهجة
الأثري مصر: مطابع دار الكتاب العربي 1342 هـ
- أمين، أحمد (ت 1954)
صحى الإسلام. بيروت. دار الكتاب العربي، ط1.
- الأنصاري، الشيخ مرتضى (ت 1864 هـ)
تراث الشيخ الأعظم.. كتاب النكاح. إعداد: لجنة تحقيق
تراث الشيخ الأعظم 1415 هـ
- بحر العلوم، محمد
أضواء على قانون الأحوال الشخصية. النجف: مطبعة النعمان
1963.
- البخاري، أبو الله محمد (ت 256 هـ).
صحيح البخاري بشرح الكرمانلي. مصر: المطبعة المصرية
1932.
- البغدادي، هبة الله الشهرستاني (ت 410 هـ).
الناسخ والمنسوخ تحقيق: موسى العلي. بيروت: دار
الموسوعات العربية 1989.
- البغدادي، عبد القاهر (ت 429 هـ).
المرق بين انفرق. بيروت: دار الحيل والآفاق لجديدة 1987.
- بصري، مير (ت 2006)
أعلام الأدب في العراق الحديث. لندن: دار الحكمة 1984.
- طي، روفائل (ت 1956).
ذاكرة عراقية دمشق. دار المدى للثقافة والنشر 2000.

- البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين (ت 1031 هـ).
حرمة ذبائح أهل الكتاب. تحقيق: زهير الأعرجي. بيروت.
الأعلمي 1990.
- البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051 هـ).
كشف القناع عن متن الإقناع. تحقيق: الشيخ هلال مصيحي
هلال. الرياض: مكتبة النصر الحديثة بلا تاريخ طبع.
- تباك، مرزوق
لواد عند العرب بين الوهم والحقيقة. مؤسسة الرسالة 2004.
- الثنوشي، أبو المحسن علي (ت 386 هـ).
لفرج بعد الشدة. تحقيق: عبود الشالجي. بيروت: دار صادر
1978.
- شوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. تحقيق: عبود الشالجي.
بيروت: 1971.
- الثوحيدي، أبو حيان علي بن محمد (ت 414 هـ).
لبصائر والذخائر. تحقيق: إبراهيم الكيلاني. دمشق: 1964
الرسالة البغدادية. تحقيق: عبود الشالجي. بيروت: دار الكتب
1980.
- لحاظ، عمرو بن بحر (ت 255 هـ).
لبلدان. تقديم صالح أحمد العلي. بغداد: مطبعة الحكومة
1970.
- لبيان والتبيين، تحقيق حسن السندويي (ضمن كتاب أدب
لجاحظ). القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1931.
- البيان والبيان. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار
الجيل.

البيان والسبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة 1950.

كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مكتبة البابي الحلبي.

كتاب القول في البفال تحقيق شارل بلا، مصر: مطبعة البابي الحلبي 1955.

— الحرجاني، علي بن عبد العزير (ت 368 هـ)
الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: أحمد الزين، صيدا:
مطبعة العرفان 1331 هـ.

— الحريسي، خالد بن عبد الرحمن بن علي
فتاوى علماء البلد الحرام

— الجزري، عبد الرحمن
الفقه على المذاهب الأربعة، القاهرة: مطبعة الاستقامة
1969.

— الجلالين، المحلي (ت 864 هـ) والسيوطي (ت 911 هـ).
تفسير الجلالين، بيروت: دار الكتاب العربي 1998

— الجميلي، عباس المحامي
المُرشد إلى الأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية.
النجف: مطبعة النعمان 1958.

— الجواد، نجوى صالح، المرأة في نهج البلاغة، لندن: معهد
ابدراسات المربية والإسلامية 1999.

— الجواهري، محمد مهدي (ت 1997).

الديوان، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام 2000.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت 393 هـ)
لصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: حسن شربتلي
بيروت: دار الكتاب العربي 1957.
- حبيب، جورج (ت 1979).
اليزيدية بقايا دين قديم. بغداد: مطبعة المعارف 1978
- العاملي، الشيخ محمد بن الحسن الحر (ت 1104 هـ).
وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. مؤسسة آل البيت
لإحياء التراث 1414 هـ.
- الحكيم، آية الله محسن (ت 1970).
مستمك العروة الوثقى. النجف الأشرف: مطبعة الآداب
1968 - 1981.
- الحكيم، محمد مهدي (اغتيال 1988).
من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم حول
التحرك الإسلامي بالعراق. إعداد: مركز آل الحكيم
للدراستات التاريخية والسياسية 1988.
- الحلبي، المحقق أو القاسم نعم الدين جعفر بن الحسن (ت
676 هـ)
شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. تحقيق: عبد
الحسين محمد علي النجف الأشرف. مطبعة الآداب 1969
- الحلي، العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف (ت 726
هـ).
تبصرة المتعلمين في أحكام الدين. تحقيق: الشيخ حسين
الأعلمي. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1404 هـ.

- الحموي، شهاب الدين بإقوت (ت 626 هـ).
- معجم البلدان، بيروت: دار صادر 1995.
- الحميري، نشوان (ت 573 هـ).
- الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1958.
- الخافاني، علي (ت 1979)
- شعراء الغري أو النجفيات، النجف: المطبعة الحيدرية 1954.
- خان، محمد مهدي
- تاريخ البابية أو مفتاح الأبواب، مصر: مطبعة المنار ١٣٢١
- خروقة، عملاء الدين
- شرح قانون الأحوال الشخصية، بغداد: مطبعة العاني 1962.
- الخطيب، الشيخ علي
- فقه الطلعل، بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات 2002.
- الخميني، روح الله الموسوي (ت 1989).
- تحرير الوسيلة بيروت: دار المعارف 1981.
- تحرير الوسيلة دمشق: سمارة الجمهورية الإيرانية 1998.
- الخوئي، آية الله أبو القاسم (ت 1992).
- المباني في شرح العروة الوثقى، جمع السيد محمد تقي الخوئي
- مؤسسة إحياء انار الإمام الخوئي، شركة توحيد للنشر 1998.
- المسائل المفتحة.. العبادات والمعاملات، قم مدينة العلم
- 1412 هـ.
- الدميري، محمد بن موسى (ت 808 هـ).
- حياة الحيوان الكبرى، مصر: شركة ومطبعة البابي

- ديب، سامي
حتان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين.
بيروت. رياض الريس للكتب والنشر 2000.
- الذنون، عبد الحكم
تاريخ القانون في العراق. دمشق. دار علاء الدين 1993.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748 هـ).
سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة 1982.
- الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت 606 هـ).
التفسير الكبير. بيروت: دار الفكر 1981.
- الرّشودي، عيد الحميد
الرّهاوي دراسات ونصوص بيروت: دار مكتبة الحياة 1966.
- رشيد، فوزي
القوانين في العراق القديم. بغداد: وزارة الإعلام، دار
الشؤون الثقافية العامة 1988.
- الرّصافي، معروف عبد العني (ت 1945).
الأعمال الشعريّة الكاملة. بيروت. دار امودة 2000.
- كتب الشخصية المحمدية أو النّمر المقدس. كولونيا: دار
الجمال 2002.
- الرّماني، أبو الحسن علي بن عيسى (ت 384 هـ)
معاني الحروف. تحقيق: الشّيخ عرفان بن سليم العشا حسونة
الدّمشقي. بيروت: المكتبة العصرية 2005.
- لرّكلي، حير الدين (ت 1971).
لأعلام قاموس تراجم. الطبعة الثّانية. مطابع كوستاتوماس.

- الزهاوي، جميل صدقي (ت 1936).
- الدبيوان، مصر: المطبعة العربية 1924.
- الدبيوان، بيروت: دار العودة 1972.
- زين الدين، نظيرة (ت 1977)
- السُّنُور والحجاب، دمشق: دار المدى 1998.
- الفتاة والشيخ، دمشق: دار المدى 1998.
- سَابَا يارد، نازك
- كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء، لندن: دار لسّافي 1988.
- السّالمي، الإمام نور الدّين عبد الله (ت 1332 هـ).
- جوابات الإمام السّالمي، تحقيق: أبو غده وعبد الله السّالمي، سلطنة عُمان: مطبعة النهضة 1999.
- السّامرائي، كامل عبد الكريم (ت 1993) ز
- الأحوال الشخصيّة والمرفعات الشرعيّة، بغداد: مطبعة أسعد 1963.
- السّبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (ت 1993).
- منهاج الصّالحين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي 1992.
- سيّد ابن الجوزي، يعقوب (ت 654 هـ).
- مرآة الزّمان في تاريخ الأعيان، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1950 - 1951.
- السّجستاني، أبو داود سليمان (ت 275 هـ).
- الأسانيد مع المراسيل، تحقيق: عبد العزيز السيروان، بيروت: دار القلم 1986.

- السرياني، القديس أفرام
تفسير لسفر الأخبار تقديم: الأب يوحنا ثابت. لبنان.
الكسيك 1984.
- سعيد، علي أحمد
جميل صدقي الزهاوي. بيروت دار لملايين 1983.
الشيخ محمد بن عبد الوهاب. بيروت: دار الملايين 1983.
- سقا، إبراهيم الدسوقي
لثورة الإيرانية الجذور.. الأيديولوجية. بيروت: مطبعة دار
لكتب 1979.
- نمكاكر، محمد بن عبد الله
الإمام محمد بن عبد الوهاب حياته. آثاره، دعوته الشفوية.
أرياض. مكتبة الملك عبد العزيز 1999.
- الشواح فراس
نفر عشتار. دمشق. در المنارة 1990.
- سيويه، عمرو بن عثمان لبصري (ت 180 هـ).
الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. دار القلم 1966.
- السبيستاني، آية الله علي الحسيني
منهاج الصالحين. الكويت: مؤسسة معرهي 1996.
- الشابشتي، علي بن محمد (ت 388 هـ).
الدياراب. تحقيق: كوركيس عواد. بغداد. مكتبة المثنى 1966.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت 790 هـ).
الاعتصام. تحقيق: محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة.
بلا تاريخ نشر.

- الشافعي، إمام محمد بن إدريس (ت 204 هـ).
- الذيون، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر 2007
- الرّسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بلا مكان ولا تاريخ طبع.
- كتاب الأم، بيروت: دار الكتب العلمية 1993.
- أشالجي، عبود (ت 1996).
- موسوعة العذاب، بيروت: الدار العربية للموسوعات.
- شرف، موسى صالح
- فتاوى النساء العصرية، بيروت: دار الجيل 1988.
- أنشُرهي، الشَّيخ علي (ت 1964).
- ديوان علي الشرقي، جمع وتحقيق، إبراهيم الوائلي وموسى
- الكرباسي بعداد، وزارة الثقافة والإعلام - دار الشؤون
- الثقافية العامة 1986.
- الشَّهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت 548 هـ).
- الملل والنحل، تحقيق محمد سعد كملاني، بيروت: دار
- المعرفة بلا تاريخ نشر
- الشَّواف، عبد اللطيف (ت 1996).
- عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون، بيروت: الوراق للنشر
- 2004.
- القنوك، علي
- الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، لندن: دار اللام
- 1987.
- حولة في أقاليم اللغة والأسطورة، دمشق: دار المدى للثقافة
- والنَّشر 1994.

- الشوكاني، محمد بن علي (1250 هـ).
السيل الحرار المتدفق على حقائق الأزهار. تحقيق: محمود إبراهيم رايد. بيروت: دار الكتب العلمية 1985.
- شير، السيد ادي (قتل 1915).
معجم الألفاظ الفارسية المَعربة. بيروت: مكتبة لبنان 1980.
- شيرازي، محمد الحسيني (ت 2001)
الفقه. بيروت: دار العلوم 1988.
- الشيرازي، عبد الكريم بي آزار
الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة. بيروت: الطبعة الأولى 1975.
- الصابئ، أبو الحسين هلال بن المُختن (ت 448 هـ).
تاريخ الصابئ تحقيق: آمدروز ومرجيلوث. القاهرة: 1919
رسوم دار الخلافة. تحقيق: ميحائيل عواد بغداد: مطبعة
العاني 1964.
- الوزراء. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. مصر: مطبعة البابي
1958.
- الصانع. محمد عبد الله وآخرون
لحوم الهدى والأضاحي. الكويت: الدار السلفية، 1981.
- الصدر، محمد محمد صادق (اغتيال 1999).
منبر الصدر.. خطب الجمعة. تقرير وتحقيق: محسن
الموسوي. بيروت دار الأضواء، 1423 هـ 2003.
- الصراف، شيماء
أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد دراسة مقارنة في
الشريعة والفقه والقانون والاجتماع. باريس: دار القلم 2001.

- الصَّغِير، محمد حسين
- أساطين المرجعية العليا. بيروت: مؤسسة البلاغ 2003.
- الطَّبْرسي، أحمد بن علي (ت حوالي 620 هـ).
- الإحتجاج. منشورات دار النعمان، 1966.
- الطَّبْرسي، أمين الدين الفضل بن الحسن (ت 548 هـ).
- مجمع البيان في تفسير القرآن بيروت: دار المعرفة، 1986.
- الطَّبْرسي، ميرزا حسين التُّوري (ت 1320 هـ).
- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. بيروت. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث 1987.
- الطَّبْرسي، محمد بن جرير (ت 310 هـ).
- تاريخ الأمم والملوك. تحقيق أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف 1960 - 1966.
- تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية 2001.
- جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة 1980.
- طه، محمود محمد (أُعدم 1985).
- الرُّسالة الثانية في الإسلام. المنظمة السودانية لحقوق الإنسان 1996.
- الطُّهراني، أغا بزرك (ت 1970).
- الدُّريعة إلى تصانيف الشيعة. بيروت: الإئتشار العربي 1304 هـ
- الطُّوسي، أبو الحسن محمد بن جعفر (ت 460 هـ).
- الخلاف، قم: مؤسسة النُّشر الإسلامي.

- المعاني، محمد شميقة
أحكام الأحوال الشخصية في العراق، جامعة الدول العربية:
معهد البحوث والدراسات 1970.
- عزّ لدّين، يوسف
الرّصافي يروي سيرة حياته، بغداد - دمشق، دار المدى
للإعلام والثقافة والفنون 2004.
الشّعْر العراقي الحديث والتّيارات السّياسية والاجتماعية.
القاهرة: دار المعارف 1977.
- العسكري، مرتضى (ت 2007).
مع الدّكتور على النوردي في كتاب وعاط السّلاطين. بغداد:
مطبعة المعارف 1955.
- عقراوي، ثلم
المرأة ودورها في حضارة وادي الرافدين (رسالة أكاديميه).
بغداد: جامعة بغداد 1975
- العلاف، عبد الكريم (ت 1969).
بغداد القديمة، بغداد: مطبعة المعارف 1960.
- القس، أسمهان عقلان
أوضاع المرأة اليمنية في ظلّ الإدارة البريطانية لعدن 1937
- 1967، عدن: دار جامعة عدن للطباعة والتّشّرع 2005.
- العمري، خيرى
حكايات سباسبية من تريح العراق الحديث. القاهرة: مؤسّسة
دار لهلال 1960.
- لغبان، محمد جواد

المعارك الأدبية حول تحرير المرأة في الشعر العراقي المعاصر. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة 2006.

الغزالي، أبو حامد (ت 505 هـ).

فضائح الباطنية (المستظهري). تحقيق: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1964.

— غفن، لويس

نظرية العشق عند العرب. ترجمة: نجم عبد الله مصطفى. تونس — سوسة: دار المعارف.

— المارابي، أبو نصر محمد (ت 339 هـ).

كتاب السياسة المدنية. تحقيق: فوري نجار. بيروت: دارالمشرق، المطبعة الكاثوليكية.

كتاب الملة ونصوص أخرى. تحقيق: محسن مهدي. بيروت: دار لمشرق، المطبعة الكاثوليكية 1968.

فراج، عبد الستار أحمد (ت 1981).

ديوان مجنون ليلى. القاهرة: مكتبة مصر (المجالة).

— فضل الله، محمد حسين (ت 2010).

رسالة الرضاع. تحرير: محمد قبيسي. بيروت: دار الملاك 1995.

من وحي القرآن. بيروت: دار الملاك 1998.

— الفكيكي، توفيق (ت 1969).

مقالات في الحجاب والسفور. بغداد. 1924.

— فهمي، منصور (ت 1959).

أحوال المرأة في الإسلام. ترجمة. رفيدة مقداي. كولونيا: دار لجمل 1997.

- الميروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817 هـ).
القاموس المحط. بيروت: مؤسسة الرسالة 1998.
- القزويني، ركريا محمد (ت 682 هـ).
عجائب المخلوقات. مصر: مطبعة البابي 1970.
- القزويني، أمير محمد
الآلوسي والتشيح. بيروت: مركز الفدير للدراسات الإسلامية
2000.
- الشَّيعة في عقائدهم وأحكامهم. الكويت: مؤسسة معرفي
الخيرية 1996.
- قسم الأطفال والنَّاشئين لمؤسسة البعثة
الطفل نشؤه وتربيته طهران: بنياد بعثت 1410 هـ ق.
- القمي، محمد بن علي بن بويه الصدوق (ت ٣٨١ هـ).
من لا يحضره الفقيه. بيروت: دار المعارف ودار مصعب
1981.
- كاشف القطاء، الشَّيخ محمد حسين (ت 1954).
أصل الشَّيعة وأصولها. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات
1993.
- الكتبي، محمد بن شاكِر (764 هـ).
الواهي بالوفيات، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر
1973 - 1974.
- كحانة، عمر رضا (ت 1987)
أعلام النِّساء. دمشق: المطبعة الهاشمية 1959.

- الكرخي، الملا عبود (ت 1946).
- ديوان الكرخي. بغداد: مكتبة الحقوق عن طبعتي 1933 و1955.
- الكركي، الشيخ علي بن الحسين (ت 940 هـ).
- جامع المقاصد في شرح المواعيد. تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث 1411 هـ.
- لفظة، جيل
- المرأة بين الجاهلية لمعاصرة والإسلام. بيروت: دار الثقافة الإسلامية، 1991.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450 هـ).
- الأحكام السلطانية. بيروت: دار الفكر.
- العُبر، محمد بن يزيد (ت 285 هـ).
- الكامل في اللغة والأدب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا وبيروت: المكتبة العصرية 2006.
- مجموعه باحثين
- الإخوان المسلمون والسلميون في الخليج. مركز المسبار للدراسات والبحوث، آب (أغسطس) 2010.
- المحسن، فاطمة
- تمثيلات النهضة في ثقافة العراق الحديث. بيروت - بغداد: منشورات الجمل 2010
- مخلوف، الشيخ حسنين (ت 1990).
- كلمات القرآن تفسير وبيان. القاهرة: دار الفكر 1956.
- المرداوي. إمام علاء الدين علي بن سليمان (ت 885 هـ).
- الإنصاف في معرفة الزاجح من الخلاف على مذهب الإمام

المبجل أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الققي،
لقاهرة: مطبعة السُّنة المحمدية 1957.

— لمرزباني، محمد بن عمران (ت 384 هـ).

نور القبس المختصر من المقتبس. اختصار أبي المحاسن
ليفموري، تحقيق: رودلف زلهاييم، فيسبادن، دار فرانكس
1964.

— مرعي، عيد

قوانين بلاد ما بين النهرين. دمشق: دار الينايع 1995.

— مساهل، فاروق

تحريم لحم الخنزير في الإسلام. لندن: دار قدري للطباعة
والتشر، 1983.

— المسعودي، أبو احسن علي (ت 346 هـ).

مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: دار الكتاب اللبناني
1982.

مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: شارل بلا. بيروت:
لجامعة اللبنانية 1965.

— مسكويه، أحمد بن محمد (ت 412 هـ).

تجارب الأمم ومناقب الهمم. مصر: شركة التمدن الصناعية
1914 1915.

تجارب الأمم ومناقب الهمم. بيروت: دار الكتب العلمية
(بيضون) 2003.

المشاخي، كاظم أحمد

تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي. بغداد. دار الرقيم
للنشر والتوزيع 2005.

الشيخ، محمد بن محمد سعيد لرهاوي عالم العالم الإسلامي.
بغداد: أتور دجلة 2003.

المطبعي، حميد

موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين. بغداد. دار الشؤون
الثقافية العامة 1996.

مطهر، مرتضى

نظام حقوق المرأة في الإسلام. ترجمة. أبة زهراء النجفي.
طهران: سبهر 1985.

مطلوب، محمود

أبو يوسف حياته وأثاره وآرائه الفقهية. بغداد. مطبعة در
السلام 1972.

لمعري، أبو العلاء (ت 449 هـ).

للزوميات ديوان لزوم ما لا يلزم. تحقيق: عمر الطباع.
بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بلا تاريخ نشر.

المغلطاي، الحافظ (ت 762 هـ).

الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين. بيروت:
دار الانتشار العربي 1997.

مغنية، الشيخ محمد جواد (ت 1979).

الفقه على المذاهب الخمسة. بيروت. دار الملايين 1975.

المكي، الموفق بن أحمد (ت 568 هـ)

مناقب الإمام أبي حنيفة. بيروت. دار الكتاب العربي 1981.

- المؤمن، علي
سنوات الجمر.. مسيرة الحركة الإسلامية بالعراق 1957 -
1986، لندن: دار المسيرة 1993.
- الميداني، أحمد بن محمد (ت 518 هـ).
مجمع الأمثال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت:
دار الجيل 1987.
- النَّجَّار جميل موسى
الإدارة العثمانية في ولاية بغداد. القاهرة: مكتبة مدبولي
1991.
- النُّجفي، الشَّيخ محمد حسن (ت 1850).
جواهر الكلام في شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث
العربي 1981.
- النُّديم، إسحق الوراق (ت 438 هـ).
الفهرست. تحقيق: رضا المارندران. دار المسيرة 1988.
- نور لدين محمد
حجاب وحرب.. الكمالية وأزمات الهوية في تركيا. لندن
رياض الريس للكتب والنشر 2001.
- الثَّويري، شهاب الدين (ت 733 هـ).
نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب المصرية
1935.
- الهلالي، عبد الرزاق (ت 1985).
قال لي هؤلاء بغداد: شركة المعرفة للنشر والتوزيع 1990.

- الهمداني، الحسن بن أحمد المعروف بابن الحائك.
الأكلیل تحقیق: نبیه آمین فارس. برنستن 1940.
- الهمداني، عبد الرحمن بن عيسى الكاتب (ت 320 هـ)
الألفاظ الكتابية. عنيدية: مدرس البيان هي كلية القديس
يوسف ببيروت بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين 1885.
- الألفاظ الكتابية. القاهرة: المطبعة الحمداية 1922.
- الهندي، علاء الدين المتقي (ت 975 هـ).
كنز العمال في ستن الأفعال والأفعال. حلب: مكتبة التراث
الإسلامي
- هويدي، محمود فهمي
إيران من الداخل. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر
1987.
- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت 468 هـ).
أسباب النزول. بيروت: مكتبة الهلال 1985.
- الوردی، علي (ت 1995).
شخصية الفرد العراقي. بلا مكان وتاريخ نشر (محاضرة
قدمها بيفداد 1951).
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة
الرشاد 1969 – 1979.
- وعاضد السلاطين. لندن: دار كوفان 1995.
- الوشمي، عبد الله
فترة القول بتعليم البنات في المملكة العربية السعودية. الدار
البيضاء: المركز الثقافي العربي 2009.

- الوطواط، محمد بن إبراهيم (ت 718 هـ).
- مباح الفکر ومناهج العبر. تحقيق: عبد الرزاق أحمد الحريبي بيروت: الدار العربية للموسوعات 2000.
- ول ديورانت
- قصة الحضارة. ترجمة: زكي نجيب محمود. جامعة الدول العربية — الإدارة الثقافية.
- اليازجي، الشَّح ناصيف (ت 1871)،
- العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب. بيروت: دار صادر 2005.
- اليردي، السيد محمد كاظم الطباطبائي (ت 1919).
- العروة الوثقى. صيدا: مطبعة البرقان 1349 هـ.
- اليسوعي، الأب لويس شيخو (ت 1927).
- شعراء النصرانية قبل الإسلام. بيروت: دار المشرق 1967.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت 292 هـ).
- تاريخ اليعقوبي. قم: منشورات الشريف الرضي 1373 هـ.
- در شه بهيا (أحاديث يحيى) بغداد: 2001.
- رسائل الصائغ والشريف الرضي. تحقيق: نجم محمد يوسف. الكويت: 1961.
- قاموس الكتاب المقدس، القاهرة: دار الثقافة، دار الحين للطباعة 1994
- قانون الأحوال الشخصية وتعديلاته، رقم 188 لسنة 1959، الطبعة الخامسة 1989

- الكتاب المقدس، بيروت: دار المشرق 1997.
- الكتب الستة، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع 2000.
- الكنزاري (كتاب الصابئة المقدس). ترجمة: كارلوس جلوت. منشورات الماء الحي 2000.
- كتاب الصابئة المقدس، الكنزاري، بغداد الطبعه الأولى 2000.
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1992.
- نهج البلاغة، شرح محمد عبده، بيروت: مؤسسة لأعمى لمطبوعات 1993.
- جريدة القدس العربي، يومية سياسية، تصدر في لندن، الأعداد: 2917 - 2930 أيلول (سبتمبر) - تشرين الأول (أكتوبر) 1998.
- مجلة آفاق عربية، فصلية أدبية، بغداد، تأسست 1975.
- مجلة بين النهرين، العدد 68 السنة 1989.
- مجلة سومر، شهرية أثرية، تصدرها مديرية الآثار العامة، بغداد، تأسست 1945.
- مجلة لغة العرب، شهرية عامة، أسسها الأَب أنستاس ماري الكرمل، بغداد 1911.
- مجلة المقتطف، شهرية علمية صناعية، أسسها يعقوب صروف، القاهرة 1876.
- مجلة الناقد، العدد 21، تموز 1993.

الفهارس

1 - فهرس الأعلام

ابن أبي الصلت، أمية: 309،	(أ)
310.	إبراهيم (النبي): 25، 26،
ابن الأثير: 220.	254.
ابن الأخوة: 116، 117،	إبراهيم، حافظ: 136.
119.	إبراهيم حلمي عمر: 151.
ابن الأزرق: 243.	إبراهيم بن مسعد: 39.
ابن اسحق، محمد: 330.	إبراهيم بن محمد (عليه السلام):
ابن الأشعث: 110.	250.
ابن الأعرابي: 184.	إبراهيم بن المهدي: 189.
ابن بابويه: 248.	ابن أبي الحديد، عز الدين:
ابن بسام: 333.	65.
ابن البواب: 118.	ابن أبي جحيفة، عون: 289.
ابن بويه: 174، 175.	ابن أبي داود: 237.
ابن ثباتك، مرزوك: 219.	ابن أبي دلف: 203.
ابن تيمية: 116، 176،	ابن أبي الذئب: 107.
247، 302.	ابن أبي الساج: 203.
	ابن أبي الشوارب: 193.

- ابن الحراح: 203. ابن عبد ربه: 9، 106.
- ابن الجوزي: 8، 10، 176. ابن عربي، محي الدين: 213، 214، 332.
- ابن حبيب: 36، 57، 330. ابن عساكر: 111.
- ابن حرم: 9، 71، 188. ابن عقيل: 213.
- ابن حنبل، أحمد: 8، 114. ابن الفرات: 194، 195، 248.
- ابن خلدون: 301، 331. ابن قدامة: 253.
- ابن الرومي: 221، 222. ابن قيم الجوزية: 210 - 216، 223، 232، 247.
- ابن الزبير، مصعب: 106. ابن كثير: 25، 295.
- ابن الساعي: 9، 187. ابن ماجه: 298.
- ابن سعد: 9، 106. ابن مسعود، عبدالله: 171.
- ابن السكافي: 140. ابن المسيب، سعيد: 256.
- ابن سلام: 95، 116. ابن المعتز: 196.
- ابن شهاب (محدث): 39. ابن النجار: 10.
- ابن طيفور: 10، 332. ابن هشام: 330.
- ابن عباس، عبدالله: 171. ابن وكيع: 333.
- ابو البشر = آدم. أبو أسامة (محدث): 47.

- أبو بصير: 175، أبو السمح: 237.
- أبو بكر: 106، 264، أبو العلاء المعري: 41، 61، 117، 118، 307.
- أبو بكرة: 67، 68، أبو تمام: 332.
- أبو التاء: 171، أبو جعفر المنصور: 32، 187، 188 - 189.
- أبو حذيفة: 114، أبو حنيفة النعمان: 23، 49، 56، 73، 114، 133، 141، 171، 175، 180، 196، 203، 263، 264، 293، 302.
- أبو حنيفة النعمان المغربي: 264، أبو حيان التوحيدي: 9، 15، 203.
- أبو داود (محدث): 47، 238، أبو دلالة: 241.
- أبو ذؤيب: 238، أدي شير: 200، 282.
- أبو نواس: 225، 226، 227، أبو الوليد (محدث): 289.
- أبو يوسف (قاضي): 80، 116، 245، 247، أتا تورك، مصطفى كمال: 145.
- أليس: 301، الأثري، بهجة: 151، 158.
- الأخطل التغلبي: 137، الأخطل الصغير = بشارة الخوري.
- اختيار: 203 - 205، إخوان الصفا: 59، 60، 218، 219، 301، 331.
- آدم: 20، 22، 32، 228، 230، 282، 297، 304.
- أدونيس: 302، أبو سفیان 36.

- أرسطو: 330.
الأعظمي، نعمان: 130 - 131.
أروى بنت أحمد الصليحي.
أفلاطون: 26، 27، 223.
أزرميسخت: 67.
أسبازيا: 128، 66..
اسحق (النبي): 254، 283.
إسحق الأندلسية: 188.
أسماء بنت عميس: 12، 43.
أسماء بنت النعمان: 110.
أسماء عورت آغا: 118.
أسماء بنت مخزومة: 119.
إسماعيل (النبي): 284.
الأشعري، أبو الحسن: 330.
إشنوانا: 80.
الأصبهاني، محمد بن داود
224.
الأصفهاني، أبو الحسن: 268.
الأصفهاني، أبو المرح: 9،
106، 224، 227، 241.
الأصمعي، أبو سعيد صد
الملك 225.
- أكل المرار: 110.
الألوسي، محمد شكري: 191.
الألوسي، نعمان خير الدين:
118، 129، 171، 176.
أم البنين: 185.
أم جميل: 48.
أم خارجة - عمرة بنت سعد
أم سلمة المخزومية: 41،
42، 66، 109.
أم كلثوم: 106.
أم كلثوم بنت أبو بكر: 115.
أم موسى الحميري: 189،
196، 202، 203، 205،
207.
أمجد = الزهاوي.
أمنون: 26.
الأهين (خليفة): 188، 189.
أصين، قاسم: 127، 147،
148.

- أنانا: 26، 229، 230، برتو، معزز: 126،
 الأنصارى، لشيخ مرتضى، بركلين: 128،
 271، بشر العافي: 10،
 أنكاغوراس: 128، بصري، مير: 157،
 أهيان بن أوس: 301، بطرس، 33، 34، 292،
 أورنمو: 24، بطرس الأكبر: 143،
 أوس بن ثابت: 57، بطي، روفائير: 123، 151،
 أوعسطين: 24، بفا: 207،
 أيسوعهيب: 67، البعمدادى، هبة الله: 49،
 الأيوبى، صلاح الدين: 178، 250، 330،
 البقاعى، برهان الدين: 213،
 (ب) بلال (مؤذن الرسول): 72،
 البارزاني، مسعود: 319، البناء، هاشم: 334،
 بتول: 197، البناء، عبد الرحمن: 103،
 بثينة: 223، بنت الطراح: 119،
 البحري: 190، 191، 332، بنفشا: 188،
 البخاري 173، 298، البهبهاني: 280،
 بدر الدحي - قرّة العين، بهلوي، رضا: 145،
 بدوي، زكي: 325، 327، بهوي، فرح: 145،
 328، بهوي، محمد رضا: 145،
 بدوي، نعيم: 336،

- سوران: 66، 188، 190، 205
- الحافظ: 225، 227، 297، 301، 330.
- بولس: 32، 293.
- الجادر جي، كامل: 338.
- بيل (مس): 129.
- جبريل: 51، 229.
- بيهم، حميل: 123.
- الحجاج: 173.
- (ت)
- الجرجاني (قاضي): 332.
- تاتشر: 169.
- الجرجرائي، محمد بن أحمد: 204
- تاج الملوك: 145.
- الجزري، عبدالرحمن: 300.
- التبريزي، الميرزا جواد: 325، 328.
- جعدة بنت الأشعث: 64.
- تمارا: 26.
- الجمدي، مهدي بن الملوح: 225.
- التنوشي، المحسن بن علي: 49، 105، 197، 202.
- جعفر بن أبي طاب: 42.
- التوزي، أبو علي أحمد: 184.
- الجعفري، صالح: 121، 122.
- جميل (شاعر): 223.
- جميل حافظ: 137.
- جميل، محمد: 123.
- جميل المدرس: 151، 161.
- (ث)
- الجواهري: 120، 121، 147.
- ثابت بن ستان بن قره: 199.
- جميل حافض: 137.
- ثمامة بن أشرس: 212.
- جميل، محمد: 123.
- ثمل- 203، 205، 207.
- جميل المدرس: 151، 161.
- (ج)
- الجواهري: 120، 121، 147.
- جورجيس بن جبرائيل: 32.
- جولدتسيهر: 222.
- جابر بن عبدالله: 47.

حوليت. 227. الحسين بن علي: 138،
163، 237. حيحك: 189.

الحسني، عبدالرزاق: 333 -
335.

(ح)

حافظ عبدالعليم: 209. الحاح: 198.
الحاكم (بأمر الله): 205. الحلي، أبو القاسم تجم
الدين: 270. حام: 243.

حامد بن العباس: 196، 198. الحلي، جمال الدين الحسن
بن يوسف: 270. حامورابي: 24، 29، 80،
84، 118. حمادة: 187.

حباية: 185. الحنفي، سجدة بن عامر:
243.

حواء: 22، 32، 69، 230. حبيب بن زيد بن أبي
هريرة: 51. حور: 189.

(خ)

خاضع: 189. الحسن بن سهل: 190.
حسن الشيرازية: 203.

خاطف: 195. الحسن بن طلال: 336.
الخال = ابن الخال. الحسن بن علي: 64، 65،
237، 238.

خالد بن الوليد: 277. خسان من ثابت: 259.
خالد بن يزيد: 186.



- خامنئي، آية لله: 318.
- درآور، اليدي: 333، 336.
- خديجة بنت خويلد: 36، 42، 119.
- دستبويه: 195.
- دشتي: 319، 336، 337.
- لحصاف: 116.
- الدلمي: 162.
- الخصيبي: 203.
- دموزي - عشتار
- الخطيب، الشيخ علي: 251.
- الدمياط: 10.
- حلوب: 189.
- الدمبري: 28، 304، 308، 311.
- خليل بن نجم الدين أيوب: 206.
- ديوجانس، 117.
- حمويه بن أحمد بن طولون: 188.
- (ذ)
- الذهبي: 214.
- الخميني، الإمام: 269.
- (ر)
- الحوثي، الإمام أبو القاسم: 269، 325.
- رائطة: 189.
- الخوري، بشارة (شاعر): 37.
- راحين، 130.
- الحيزران: 186، 189.
- (د)
- الرااضي العباسي: 188.
- الراوندي، القطب: 305.
- داروين: 301.
- الراوي، عبد الملك: 138.
- داود (النسي): 300.
- الريمي، نجيب: 93.
- رتر: 222.
- ادبيثي: 10.

- الرحل، حسين: 151، 153.
 الرصافي، عبدالعتي: 62، 336.
 الرصافي، معروف: 82، 125، 145، 148، 149، 158، 337، 338.
 الرماني: 11.
 رودولف، كورت: 333 - 336، 334.
 الروذراوري: 202.
 روميو: 227.
 ريا: 188.
 الزهاوي، أسماء: 149.
 الزهاوي، لشيخ أمجد: 94، 127، 130، 131 - 149، 158، 166، 272.
 زيد بن أبيه: 68.
 زيد بن الخطاب: 277.
 زيدان: 197، 203.
 زين، محمد أمين: 140.
 زين الدين، نظيرة: 10، 136، 142، 143، 145، 146، 156.
 زينب بنت ححيش: 109.

(س)

- سارة: 25، 26، 254.
 سافرة: 137.
 سالم: 114، 115.
 السالمي، نور: 263.
 السامرائي، عبدالكريم: 152.
 السيزواري، السيد عبدالأعلى: 269.

(ز)

- الزبرقان بن بدر: 70.
 زبيدة: 186، 189، 190.
 الزرقاني: 221.
 زغلول، سعد: 148.
 زمرد خاتون: 206.
 الزنداسي، الشيخ عبدالمجيد: 259 - 260.

- ست الملك: 205. سهلة بنت سهيل: 115.
- سجاج بنت الحارث: 70 - 72، 185. سركيس، يعقوب: 320.
- سعد بن عبادة: 45، 46. سعود بن عبدالعزيز: 26.
- سعيد، إقبال: 145. سعيد بن الربيع: 54.
- السماح، أبو العباس: 41، 189. سفور: 145.
- سقراط: 128. سلامة البريرية: 185.
- 188، 189. سلمى بنت عمرو بن زيد: 36.
- سليم بن ثويني بن سعيد: 257.
- سليمان (النبي): 301، 304. سمية: 68.
- سنان بن ثابت بن قرة: 99. السندي، الشيخ بديع الدين: 217.
- سهلة بنت سهيل: 115. السو بنت الأعمش: 36.
- السيد، محمود أحمد: 151. السيستاني، السيد علي: 269.
- السيوطي: 9، 322. (ش)
- الشافعي: 10، 119، 121، 224، 232، 262، 263، 265، 296، 302.
- «الشافعي»، عود: 202، 206. شبت بن ربيعي: 72.
- الشبيبي، محمد رضا: 56، 157. شجاع: 189.
- شجرة الدر: 206. شرارة، عبداللطيف: 222.
- الشرقي، علي: 231. الشريف الرضي: 224.
- شعبة (محدث): 289. شعراوي، هدي: 126.

- شعلة. 189.
- الصاحب بن عباد: 56، 317.
- شغب، 73، 189، 194 -
- الصادق، الإمام جعفر: 172،
- 199، 207.
- 174، 75، 264.
- شكلة الظفيرة: 189.
- صالح (محدث): 39.
- شلتوت، محمود: 178، 180.
- صالح بن وصيف. 192، 193.
- شمس الضحى - قرة العين
- الصباح، حسن: 257.
- الشهرستاني، هبة الدين 86،
- صدام حسين. 165، 258.
- 117.
- الصدر، محمد باقر: 141.
- الشواف، عبداللطيف: 93.
- الصدر، محمد محمد صادق:
- شوعي، الهام مهدي: 259،
- 164.
- 260.
- شوقي، أحمد: 136.
- الشوكانى: 263.
- شوقي، عوني بكر: 151.
- شوكت، سامي: 151، 152.
- صفوان بن المعطل. 43، 66.
- الشيخ الصدوق = ابن بويه
- صوريا: 47.
- شيخة سبط ابن الجوزي.
- (ض)
- 119.
- ضار: 189.
- الشيرازي، محمد الحسيني.
- (ط)
- 175، 269.
- الطبرسي: 171.
- (ص)
- الطبري: 40، 54، 56،
- الصايى، إبراهيم بن هلال:
- 67، 69، 73، 225، 330.
- 224.
- طرفة بن العبد: 332.

- طلحة بن عبيدالله: 109.
طه، محمود محمد: 77.
الطهراني، آغا بزرك: 337.
الطيار = جعفر بن أبي طالب.
العامري، عبدالعزيز بن عبدالله: 39.
العاملي، محمد بن الحسن: 270.
العباس بن علي: 163.
عبد الحميد (السلطان): 82، 143.

(ظ)

طلوم: 188.

(ع)

- عائشة (أم المؤمنين): 37، 39، 43، 44، 48، 63، 66، 68، 106 - 109، 173، 177، 185، 260، 263 - 265، 268، 298.
عائشة بنت طلحة: 105، 127، 29.
عاتكة بنت مرة: 36.
عارف = هؤاد عارف.
عاصم بن عدي: 45 - 46.
عامر (محدث): 47.
عامر بن جشم بن حبيب - اليشكري
عبد الرحمن بن عيسى: 317.
عبد الرحمن بن مهدي: 237.
عبد العزيز آل سعود: 126.
عبد العزيز بن الوليد بن عبد الملك: 41.
عبد الكريم - قاسم، عبد الكريم
عبد الله بن باز: 177.
عبد الله الجبرين: 177.
عبد الله بن جعفر: 255.
عبد الله بن عبد المطلب: 283.
عبد الله بن عمر بن الخطاب: 262، 298.

بعد إذن المقيّم

عمر بن الخطاب: 47 - 48،
56، 95، 110، 112،
171، 277.

عمرة بنت سعد: 36.

العبيدي، أبو سعيد: 333.

العنبري، عباس بن
عبدالمعظم: 237.

عواد، كوركيس: 320.

عيسى بن علي بن عبدالله
بن عباس: 187.

عيسى ابن مريم = المسيح

(ع)

غادر: 187.

غازي بن فيصل: 127، 151.

غاندي، المهاتما: 308.

غريب: 195.

الغزالي، أبو حامد: 68،
236، 244، 246.

غسان، غادة: 153، 155.

غصن: 188.

عيدة بنت عبدالله بن يزيد
بن معاوية: 190.

عيدة، محمد: 40.

عثمان بن الهيثم: 66.

عثمن، محمد: 177.

عروة بن حزام: 218.

عروة بن الزبير: 39.

عُريب: 188.

العُزّي (صنم): 236.

عزيز: 301.

العسكري، مرتضى: 159.

عشتار: 24، 26، 80، 229.

عطارد بن حاحب: 71.

عملية، عزة: 114.

علم = اختيار

العلوي، هادي: 200.

علي بن أبي طالب: 56، 62

- 64، 66، 68، 69، 108،

171، 185، 254، 305،

334

علي، مصطفى: 151، 153،

16.

هؤاد عارف: 138، 139.

هواز، زينب: 10.

فيصل الأول: 121.

(ق)

القاري، جعفر بن محمد:

212

قاسم، عبدالكريم: 93، 94،

135.

قاشا (راهب): 320

القاهر بالله العباسي: 188،

96، 199، 203، 207.

قاواقجي، مروى: 144.

قبانلي، نزار: 209، 210،

232.

قبيحة: 186، 190 - 194،

207.

قتول: 188.

قتيلة: 110.

قراطيس: 189.

قُرب: 189.

غضبيص: 187.

عفن، لويس: 222.

غنيمة، يوسف: 320.

(ف)

فائدة الشیخة: 119

الفاربي: 184.

فاطمة (قهرمانه): 205.

فاطمة بنت الأقرع: 118.

فاطمة بنت الحرشب: 36.

فاطمة بنت الحسن بن صلاح

الدين: 206.

فاطمة الزهراء: 60، 139،

251

فالتين: 21.

فرعون: 25.

فريدة: 188.

فصل الله، السيد محمد

حسين: 55، 251، 318،

325 327

فكيكي، توفيق: 127، 152 -

154، 156، 158.

فهمي المدرس: 161.



- القرضاوي، الشيخ: 276.
- الكرخي، عيود: 157.
- قرة العين 127 - 129، 188.
- الكردي، أحمد العجبي: 8.
- الكركي، الشيخ علي بن الحسين: 270.
- الكرملي، أنستاس ماري: 320.
- القسطلاني، شهاب الدين أحمد: 322.
- كروبيام، خون: 222.
- القشيري: 304.
- كسرى أبرويز: 66، 205.
- القصاب، عبدالمجيد: 124.
- الكبي، الشيخ خزل: 145.
- قطر الندى: 188.
- كمال، مصطفى: 143.
- قيس بن الأشعث - ابن الأشعث
- كه جه جي، نعام: 162.
- قيس بن ذريح: 223، 224، 226.
- الكيلاي، عبدالرحمن النقيب: 82.
- قيس بن عاصم: 7.
- الكيلاي، عبدالقادر: 41.
- قيس بن معاذ: 225.
- كليفتون، هيلاري: 169.
- (ك)
- الكاتب، محمد بن الحسن: 332.
- اللات (صنم): 236.
- كاشف الغطاء، السيد محمد حسين: 91.
- لبنى: 227.
- كثير عزة: 220.
- لفسفروخ: 67.
- ليلى بنت الخطيم: 10.
- ليلى العامرية: 223، 224، 226 - 228، 231.
- كحالة، عمر رضا: 10.

- ليليث، ليليانة: 228، 230، 231.
- ليندسي (قاضٍ): 76.
- (م)
- المأمون: 88، 190، 212.
- ماردة: 189.
- مارية بنت الجعيد: 36.
- الماشطة، عبدالكريم: 162.
- مالك بن أنس: 49، 171، 221، 263، 302.
- المارودي 116.
- متى: 31، 33.
- المتقي: 189، 203.
- المتنبي: 63، 332، 333.
- المتوكل على الله: 188، 189 - 191، 207، 257.
- مجالد: 47.
- مجاهد بن موسى: 237.
- مُحل بن خليفة: 237.
- محمد (ﷺ): 109، 112، 250، 336.
- محمد بن بقية: 204.
- محمد بن عبدالوهاب: 277.
- مخارق: 188.
- مراجل: 189.
- مرجان: 189.
- المرزباني: 220.
- مروان بن الحكم: 186.
- مروان بن محمد: 188.
- مريم (السيدة): 35، 72، 77.
- مزنة: 118، 189.
- المستضيء بأمر الله: 188.
- المستعين بالله: 188، 192.
- المستكفي العباسي: 188، 189، 203، 205.
- المسعودي: 331.
- مسكويه: 202.
- مسلم (الإمام): 173.
- المسيح: 30، 33 - 35، 230، 300، 303.

- مشكور، محمد جود: 330.
- منزوي، علي تقي: 337.
- مُصفى: 187.
- منشم العطارة: 119.
- المطهري، آية الله: 76.
- مكليتن، جي: 276.
- المطيع: 189.
- المهتدي: 189، 194.
- معاوية: 70 - 71.
- الممتر: 186، 189 - 192، 198.
- المهدي (المنتظر): 303.
- المهدي بن المنصور: 185، 186، 189.
- المعتصم بالله: 188، 189.
- موسى (النبي): 31، 288، 303.
- المعتضد: 188، 189، 194، 195.
- موسى بن نصير: 186.
- المعتمد: 188، 193.
- موسى الهادي بن المهدي: 187، 189.
- لمغلطاي، علاء الدين: 213.
- لمغيرة بن شعبة: 48.
- المقتدر بالله: 73، 176، 194 - 199، 202، 203، 205.
- الميلاني، فاضل: 325، 329.
- (ن)
- المكتفي بالله: 189، 194.
- الناصر لدين الله: 118، 189.
- مناة (صنم): 236.
- ناظم باشا: 131، 132.
- المنتصر: 190، 191.
- ناعم: 186، 194.
- المنجد، صلاح الدين: 200.
- النجفي، محمد حسن: 270، 280.
- المنجم، يوسف بن يحيى: 204، 205.

(هـ)

نحفي، محمد علي: 337.

هاجر: 254.

نجم الدين أيوب: 206.

الهادي: 186، 189.

النديم، أبو الفرج: 332.

هاران: 25.

النسائي (الإمام) 173، 241.

هارون بن تميم: 238.

النشار، محمد حمدي: 132.

هشام بن الحكم: 250.

النظام، إبراهيم بن سيار:

هشام بن عبد الملك: 190.

249، 250، 306.

هلال بن أمية الواهني: 46.

نظم: 204.

الهمذاني، عبد الرحمن بن

نظيرة - زين الدين، نظيرة

عيسى: 317، 318.

نقيسة بنت الحسن بن زيد:

هند بنت عتبة: 36.

119.

الهندي، علاء الدين المتقي:

النضشبتدي، الشيخ محمد

173.

سعيد: 130، 132، 133.

هيل زيوا، 229.

النميري، جعفر: 77.

هيلانة: 187.

النوبختي: 330.

(و)

نوت (صنم): 309.

الواثق بالله: 188، 189.

نوح (النبي): 243، 282.

الواسطي: 49.

نوري السعيد: 140.

الواعظ، مصطفى نور الدين:

النويري: 9.

130.

نيلسون، جارلز: 222.

- الواقدي: 9. يحيى بن عبدالله: 205.
- الوردي، علي: 159، 60. يحيى بن موسى البلخي: 47.
- ورقة بن نوفل: 42. يحيى بن الوليد: 237، 238.
- وصيف: 207. يزيد بن عبدالله: 186.
- الوليد بن عبدالله: 185، 186. اليشكري، ذو المجاسد: 57.
- يعقوب (النبي). 310، 311. يوسف، فوزية عيد، 259، 260.
- (ي) يوس (محدث): 39.
- يعني البرمكي: 22. يحيى بن زكريا: 77.

2 - فهرس البلدان والأمكنة والبقاء

(ب)	(أ)
باب الشيخ: 141	أرميل: 167.
باريس: 104.	الأردن: 89، 127.
بريدة: 126.	الأزهر: 114، 127، 178.
بريطانيا: 169، 325.	180، 318، 325.
بصرة: 48، 63، 68، 80.	استانبول: 130.
86، 108، 125، 145.	إسرائيل: 255.
152، 185، 294، 320.	أفغانستان: 76، 236.
بغداد: 20، 73، 85، 86.	أمريكا: 76.
105، 120، 123 - 126.	الأنبار: 105.
129، 130، 135، 137.	الأندلس: 186.
141، 149، 151، 155.	أور: 26.
158، 162، 166، 176.	إيران: 104، 129، 145.
189، 192، 195، 197.	163، 251، 271، 319.
198، 235، 320، 336.	337.
بوسطن: 337	

ببت المقدس: 199. (د)

بيروت: 142، 320، 337. الدار البيضاء 20.

دجلة: 188، 197، 199، 205. (ت)

لدرعية: 277. تركيا: 104، 123، 143، 51.

دلمون: 282. تونس: 20، 89، 90، 104.

دمشق: 119، 142، 206. (ج)

الديوانية 130. الجزائر: 236.

(ر) الجزيرة العربية: 8، 35.

الرافدين: 228. 38، 70.

ريجنل بارك: 209. الجمل (معركة) 62، 66، 68.

(س) جنديسابور 32.

سامراء: 190، 192، 193. (ح)

سدني: 337. حارة البغايا: 68.

السودان: 77، 254. الحجارة: 49، 127.

السوريون: 146. حجة: 259.

سوريا: 19، 89، 28، 163. حضرموت 110.

سوق نحى: 199. حلب 142.

السويد 163، 337. الحلة: 130.

(ف)

الفرات: 230.

فلسطين: 26.

الفلوجة: 338.

(ق)

القاهرة: 130، 213.

القدس: 199.

قرملة: 71، 72.

القرية الفضية: 197.

قصر بركوان: 190.

القصيم: 126.

قورنتس: 32 - 292.

(ك)

الكاظمية: 129، 141.

كربلاء: 85، 128، 135،

138، 163، 165، 337.

كردستان: 167، 319.

كركوك: 235.

الكمية: 42، 107، 199،

277.

(ش)

شارع الرشيد: 125.

شخان: 282.

(ص)

الصرائف: 162.

صعدة: 206.

(ط)

الطائف: 68.

طهران: 145.

(ع)

العتبات المقدسة: 139، 165.

عن: 12.

العراق: 13، 19، 20، 49،

78 - 80، 82، 83، 86،

89، 90، 95، 98، 101،

123، 126، 127، 134،

138، 148، 162، 164،

228، 229، 235، 236،

258، 272، 305، 319،

337.

الكوفة: 73، 123، 164، 165
المملكة العربية السعودية: 126

الكويت: 22، الموصل: 79، 125

الميدان (محلة): 125

(ل)

لبنان: 19، 142، 157

لندن: 104، 209، 320، 337
الناصرية: 99

نجد: 126، 228

(م)

المحمرة: 145
النجف: 99، 120 - 123، 135، 140 - 142، 158، 165، 172، 733

المدسة البارودية: 151
المدسة الظاهرية: 213
النرويج: 163

المدينة: 72، 119

(هـ)

مدينة الثورة: 162
الهند: 271، 308
مسجد السهلة: 164

(و)

مسقط: 257
مصر: 78، 89، 127، 148، 206، 214، 254
وادي لالش: 282
واسط: 198

المصطلق (عزوة): 43

(ي)

المغرب: 89
مكة: 72، 193، 199، 241
بثرب: 108
اليمامة: 72، 288

بمعد إداري المقيمه

اليمن: 119 ، 206 ، 260 ،
اليمن الديمقراطية: 2 ، 90 .
اليونان: 223
272 .

3 - فهرس الأمم والقبائل والطوائف والفرق والجماعات

188 - 190، 226، 241.

(أ)

الأندلسيون: 189.

الإباضية، الإباضيون: 250،

252، 263.

الأيديين/ اليزيديون: 86،

الأتراك: 143، 144، 191

270، 282، 318، 333 -

336.

193.

(ب)

الإخوان المسلمون: 179،

275.

البابليون: 118، 283.

الأزارقة، 254، 250.

الباطنية: 244.

الإسماعيليون: 244، 252،

بنو إسرائيل: 27، 288.

257، 264.

بنو تغلب: 70.

الأشاعرة: 250.

بنو تميم: 241.

الأشورية: 25، 309.

بنو حنيفة: 288.

الأكاديون: 229، 257.

بنو عامر: 48، 224، 225.

الإمامية: 58، 99.

لبوذيون: 303.

الأمويون: 111، 185، 186،

257، 282، 310.

(ث)

(ش)

ثمود: 313.

الشعوية 241.

الشمالية. 250.

الشيخية: 128.

(خ)

الشيوعيون: 138.

الخزرج 45.

(ص)

الخوارج: 243، 250.

الصائبة: 26، 86، 87،

(ر)

228، 229، 252، 255،

الراشدي. الراشدة: 111،

281، 284، 291، 294،

185.

295، 303، 318، 334،

الربانيون: 25.

335، 336.

الروم: 67، 118، 189،

الصفويون: 270.

211.

الصقليون: 189.

(ز)

(ع)

الزيدية، الزيديون: 246،

عبد القيس: 108.

252، 263.

العلويون: 65.

(س)

(ف)

اسامريون: 309.

الفاطميون: 205، 244،

اسريانية. 284.

264.

السومرية، السومريون: 25،

الفرس. 309.

26، 118، 229، 230،

بعد إذن المصنف

42، 124، 142، 160،
164، 255، 291، 292،
294.

(ن)

النصرانية، النصاري: 33،
42، 70، 303.

(هـ)

الهندوس: 271، 280، 308.

(ي)

اليهود، اليهودية: 25، 28 -
30، 32، 47، 791، 124،
125، 164، 252، 255 -
257، 271، 281، 282،
287، 291، 294، 299،
302، 303، 311.

(ق)

القرامطة: 198.
فريش: 36، 236، 241.

(ك)

الكاثوليك: 31، 35.
الكر، لكردية: 50، 100،
167.

كنعان: 26.

(ل)

اللاويون 236.

(م)

المعتزلة: 22، 249، 306.
الموسوية: 26، 27، 28.
المسيحيون. 22، 30-35،

المحتوى

خطبة الكتاب	7
-------------------	---

الباب الأول

الفصل الأول: النساء الشرائع والأحكام	19
الفصل الثاني: المرأة العراقية إلغاء الأحوال الشخصية	79
الفصل الثالث: السفور والحجاب معارك تحرير النساء	103
الفصل الرابع: مصافحة النساء بين الثور والذئبجور	169
الفصل الخامس: ربات القصور أمهات الأولاد	
والقهرمانات	183
القهرمانات	200
من أشهر القهرمانات	202
الفصل السادس: أحكام العشق إباحة اللذة أهون الشرين ..	209

الباب الثاني

الفصل الأول: أحكام الطفولة الآخرة والرّدة والختان	235
--	-----

الفصل الثَّاني: عرائس الموت الوطأ وبقية الاستمتاعات ... 259

الباب الثالث

أحكام اللُّحوم؛ الطُّواطم والمسوخ 275

الباب الرَّابِع

لصوصية الكتابة؛ الفقهاء والسُّرقة الأدبية 317

المصادر والمراجع 339

1 - فهرس الأعلام 379

2 - فهرس البلدان والأمكنة والبقاع 389

3 - فهرس الأسمم والقبائل والطوائف والفرق

والجماعات 395

المحتوى 399

بعد إذن الفقيه

«هذا الكتاب أسميته (بعد إذن الفقيه)، لأنني لست فقيهاً، وسيقولها الغاضبون مما كتبت، لكن لي الحق، مثلما هو لغيري، في مناقشة ما يمس المجتمع والحياة من قضايا باتت خطرة يجري التعامل بها بجمود الدهر، وكأنه توقف عن الجريان، مع أن كل شيء يتحرك حولنا وينطلق نحو الأمام، فليأذن لنا فقهاء العصر بالتعبير عما نظنه لا يتوافق مع روح العصر».

بهذه الجرأة العلمية والأدبية يركب الدكتور الخيون المركب الأصعب، كما هو دائماً.

يفتح الباب على مصراعيه في القضايا العالقة: في أحوال النساء مثلاً، وما يتعلق بهنّ وبتاريخ سطوتهنّ المستورة خلال الدولة العباسية، وفي الحجاب والسفور، ومصافحة المرأة، وربات القصور. وبعدها يأتي بما يخص حكم العشق، وهو أيضاً من متعلقات النساء. هذا بعض من الموضوعات التي يقتحمها الدكتور رشيد الخيون، وقس عليها بما يزخر به الكتاب من مواد وموضوعات تراشية.

ISBN 978-0963-566-12-2



8 789953 566122

Madarek مدارك

Design, Publishing, Typesetting & Printing: شركة النشر والتصميم